

№ KZ55VPY00094972



HIKMET



2(4)

ТҮРКІСТАН 2025

Индекстеледі/Tarama indeksli/ Индексируется/ Scanned indexes:



ҚҰРЫЛТАЙШЫ:

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Журнал «Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігінің Ақпарат
комитеті» республикалық мемлекеттік мекемесінің «Мерзімді баспасөз басылымын,
ақпарат агенттігін және желілік басылымды есепке қою туралы»

№ KZ55VPY00094972 куәлігі берілген.

Шығу жиілігі: 3 айда 1 рет. МББ тілі: қазақша, түрікше, ағылшынша, орысша. Тарату
аумағы: Қазақстан Республикасы, алыс және жақын шетел.

Журнал 2024 жылдың шілде айынан бастап Париж қаласындағы ISSN орталығында
тіркелген. ISSN 3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

KURUCU:

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Dergi "Kazakistan Cumhuriyeti Kültür ve Bilgi Bakanlığı Bilgi Komitesi" devlet kurumu
tarafından verilen "Dönemsel basılı yayın, haber ajansı ve çevrim içi yayının kaydedilmesi
hakkında"

№ KZ55VPY00094972 sertifikasına sahiptir.

Yayın sıklığı: 3 ayda bir. Yayın dilleri: Kazakça, Türkçe, İngilizce, Rusça. Yayılma alanı:
Kazakistan Cumhuriyeti, uzak ve yakın yurtdışı.

Dergi 2024 yılının Temmuz ayından itibaren Paris'teki ISSN merkezinde kayıt altına alınmıştır.
ISSN 3007-858X (Basılı), ISSN 3007-8598 (Çevrim içi).

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Международный казахско-турецкий университет имени Ходжа Ахмеда Ясави
Журнал «О регистрации периодического печатного издания, информационного агентства
и электронного издания» республиканского государственного учреждения «Комитет
информации Министерства культуры и информации Республики Казахстан»
выдано свидетельство № KZ55VPY00094972.

Периодичность издания: 1 раз в 3 месяца. Язык ППИ: казахский, турецкий, английский,
русский. Территория распространения: Республика Казахстан, дальнее и ближнее
зарубежье.

Журнал с июля 2024 года был зарегистрирован в Центре ISSN в городе Париже.
ISSN (3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

FOUNDER:

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University
The journal «On the registration of a periodical printed publication, information agency and
electronic publication» of the Republican State Institution «Information Committee of the
Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan» was issued certificate
No. KZ55VPY00094972.

Publication: 1 time in 3 months. Language PPP: Kazakh, Turkish, English, Russian. Territory of
distribution: the Republic of Kazakhstan, near and far abroad.

The journal has been registered since July 2024 at the ISSN Center in Paris.
ISSN 3007-858X (Print), ISSN 3007-8598 (Online).

РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА МҮШЕЛЕРІ

ФИЛОСОФИЯ

Құранбек Әсет Абайұлы	- филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Курманалиева Айнура Дурбеленовна	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/
Соколов Владислав Георгиевич	- филос.ғ.к. /Ресей/
Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/
Альджанова Нурлыхан Кожабегеновна	PhD / /Қазақстан/
Қарабаева Алия Гайратовна	- филос.ғ.д., профессор /Қазақстан/

ДІНТАНУ

Абжалов Султанмурат Утешович	- филос.ғ.к, қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Кеңшілік Тышханұлы	- филос.ғ.к, қауымдастырылған профессор /Қазақстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD /Өзбекстан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- т.ғ.д., профессор /Өзбекстан/
Рашидова Наргиза Бахтияровна	PhD., доцент /Өзбекстан/
İbrahim Maraş	- доктор, профессор /Түркия/
Necdet Tosun	- доктор, профессор /Түркия/

DANIŞMA KURULU

FELSEFE

Aset Quranbek Abayulı	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Aynur Kurmanaliyeva	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Vladislav Sokolov Georgieviç	- Doç. Dr., /Rusya/
Nurlıhan Alzhanova	- Dr., /Kazakistan/
Bakhitzhan Saterşinov	- Prof. Dr. /Kazakistan/
Aliya Karabaeva	- Prof. Dr. /Kazakistan/

DİN İLİMLERİ

Sultanmurat Abzhalov Uteshoviç	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Kenshilik Tışhanulı	- Doç. Dr., /Kazakistan/
Gofurov Uygun Tulkinovich	- Dr. /Özbekistan/
Şavosil Ziyadov	- Prof. Dr. /Özbekistan/
Rashidova Nargiza Bakhtiyarovna	- Doç. Dr. /Özbekistan/
İbrahim Maraş	- Prof., Dr. /Türkiye/
Necdet Tosun	- Prof., Dr. /Türkiye/

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

ФИЛОСОФИЯ

Куранбек Асет Абайұлы	- к.филос.н., ассоциированный профессор /Казахстан/
Курманалиева Айну́р Дурбеленовна	- д.филос.н., профессор /Казахстан/
Соколов Владислав Георгиевич	- к.филос.н. /Россия/
Альджанова Нурлыхан Кожабергеновна	- PhD /Казахстан/
Сатершинов Бакытжан Менлибекович	- д.филос.н., профессор /Казахстан/
Қарабаева Алия Гайратовна	- д.филос.н., профессор /Казахстан/

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Абжалов Султанмурат Утешович	- к.филос.н., доцент /Казахстан/
Кеңшілік Тышханұлы	- к.филос.н., доцент /Казахстан/
Гофуров Уйгун Тулкинович	- PhD /Узбекистан/
Зиёдов Шовосил Юнусович	- д.ист.н., профессор /Узбекистан/
Рашидова Наргиза Бахтияровна	- PhD., доцент /Узбекистан/
İbrahim Maraş	- доктор, профессор /Турция/
Necdet Tosun	- доктор, профессор /Турция/

EDITORIAL BOARD

PHILOSOPHY

Kuranbek Aset Abaiuly	- Candidate of Philosophy, Associate Professor /Kazakhstan/
Ainur Kurmanalieva Durbelenkyzy	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Sokolov Vladislav Georgievich	- Candidate of Philosophy /Russia /
Alzhanova Nurlykhan Kozhabergenkyzy	- PhD /Kazakhstan/
Satershinov Bakytzhan Menlibekuly	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/
Karabayeva Aliya Gayratovna	- Doctor of Philosophy, Professor /Kazakhstan/

RELIGIOUS STUDIES

Sultanmurat Abzhalov Uteshovich	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Kenshilik Tyshkhanuly	- PhD., Associate Professor /Kazakhstan/
Gofurov Uygun Tulkinovich	- PhD /Uzbekistan/
Ziedov Shovosil Yunusovich	- Doctor of Historical Sciences, Professor /Uzbekistan/
Rashidova Nargiza Bakhtiyarovna	- PhD., Associate Professor /Uzbekistan/
İbrahim Maraş	- Doctor, Professor /Türkiye/
Necdet Tosun	- Doctor, Professor /Türkiye/

ДИНТАНУ

UBTBR 21.41.67

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-17>S.U.ABZHALOV¹ , B.N.TEMIRKHANOV² , A.A.KURANBEK³ ,B.M.ATASH^{4*} ¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Doç. Dr. (Kazakistan, Türkistan),
e-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz*²*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Doktora Öğrencisi, (Türkiye, Ankara),
e-mail: batyrzhantemirkhanov@gmail.com*³*Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Doç. Dr. (Kazakistan, Almatı),
e-mail: akuranbek@gmail.com*⁴*Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Doç. Dr. (Kazakistan, Almatı),
*e-mail: atash_berik@mail.ru*CEDİDÇİLİK BAĞLAMINDA KAZAK AYDINLANMASI VE GUMAR KARASH'IN
EĞİTİM ANLAYIŞI

Özet. Bu makalede, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Orta Asya ve Kazak bozkırında ortaya çıkan aydınlanma hareketi kapsamlı bir biçimde incelenmiş ve özellikle bu dönemdeki dinî eğitim süreçleri analiz edilmiştir. Dinî eğitimin reformist bir yansıması olarak akademik disiplinlerle dinî esasları bir araya getiren yeni bir paradigma olarak Ceditçilik hareketi ele alınmış; Ceditçiliğin yalnızca bir öğretim yöntemi ya da ideolojiden ibaret olmadığı, aynı zamanda dönemin sosyo-politik yapısı içerisindeki anlamı ve ilerlemeci yönleriyle birlikte çok boyutlu olarak değerlendirildiği vurgulanmıştır. Çalışmada, XX. yüzyıl başı Kazak aydınlarının önde gelen temsilcilerinden biri olan Gumar Karash'ın Ceditçilik hareketine yönelik tutumu, eğitim faaliyetleri ve dinî eğitime dair görüşleri sistematik biçimde incelenmiştir. Karash'ın entelektüel üretimi, dinî görüşlerinin özgünlükleri ve bilgi-dünya görüşündeki gelişim süreci ortaya konulmuş; eserlerinin içeriği derinlemesine analiz edilerek, fikir dünyasının temel yönelimleri ve medeniyet düzeyindeki düşünce biçimi belirlenmiştir. Sonuç olarak, Gumar Karash'ın dönemin toplumsal zorluklarına karşı cesur bir tutum sergilediği, toplumu İslam'ın nasıl bir yorumunu benimsemeleri gerektiği konusunda yönlendirdiği ve Ceditçilik düşüncesini yalnızca savunmakla kalmayıp kendi tecrübesinde başarıyla uyguladığı tespit edilmiştir. Ayrıca, onun dinî yaklaşımının günümüz terminolojisiyle “ılımlı” ve “laik” çizgideki İslam anlayışıyla örtüştüğü, din ile akademik eğitimin bütünlüğünü esas alan özgün bir yaklaşım geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ceditçilik, Gumar Karash, dinî eğitim, öğretim, aydınlanma hareketi

С.У.Абжалов¹, Б.Н.Темирханов², А.А.Құранбек³, Б.М.Аташ⁴

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

S.U.Abzhalov, B.N.Temirkhanov, A.A.Kuranbek, B.M.Atash. Ceditçilik Bağlamında Kazak Aydınlanması ve Gumar Karash'ın Eğitim Anlayışı // HIKMET. – 2025. – №2 (4). – S. 5–16.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-17>

***Cite us correctly:**

S.U.Abzhalov, B.N.Temirkhanov, A.A.Kuranbek, B.M.Atash. Ceditçilik Bağlamında Kazak Aydınlanması ve Gumar Karash'ın Eğitim Anlayışı // HIKMET. – 2025. – №2 (4). – S. 5–16.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-17>

Мақаланың редакцияға түскен күні 24.05.2025 / қабылданған күні 04.06.2025.

¹Қожа Ахмет Ясауи қазақ-түрік халықаралық университетінің доценті, филос.ғ.к. (Қазақстан, Түркістан), e-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz

²Анкара Хажы Байрам Уәли университетінің докторанты, (Түркия, Анкара), e-mail: batyrzhantemirkhanov@gmail.com

³Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің доценті, филос.ғ.к. (Қазақстан, Алматы), e-mail: akuranbek@gmail.com

⁴Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің доценті, филос.ғ.д. (Қазақстан, Алматы), e-mail: atash_berik@mail.ru

Жәдидшілдік аясындағы қазақ ағартушылығы және Ғұмар Қараштың оқу-ағарту көзқарастары

Андатпа. Бұл мақалада XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Орталық Азия мен Қазақ даласында пайда болған ағартушылық қозғалысы жан-жақты қарастырылып, әсіресе осы кезеңдегі діни білім беру үдерістері талданған. Діни білім берудің реформаторлық көрінісі ретінде академиялық пәндер мен діни қағидаларды біріктірген жаңа парадигма - жәдидшілік қозғалысы талқыланады; жәдидшіліктің тек оқыту әдісі не идеология ғана емес, сонымен бірге дәуірдің әлеуметтік-саяси құрылымындағы маңызы мен прогрессивті қырлары бар көпқырлы құбылыс екендігі атап өтілген. Зерттеуде XX ғасыр басындағы қазақ зиялыларының көрнекті өкілдерінің бірі - Ғұмар Қараштың жәдидшілік қозғалысына көзқарасы, ағартушылық қызметі мен діни білім беруге қатысты ой-пікірлері жүйелі түрде қарастырылған. Ғұмар Қараштың зияткерлік мұрасы, діни көзқарастарының ерекшелігі мен дүниетанымдық дамуы ашып көрсетіліп, оның еңбектерінің мазмұны терең талданып, идеялық дүниетанымының негізгі бағыттары мен өркениеттік деңгейдегі ойлау үлгісі анықталған. Нәтижесінде, Ғұмар Қараш өз дәуіріндегі қоғамдық қиындықтарға батыл қарсы тұра білгені, қоғамға исламды қалай түсінуге болатыны жөнінде бағыт-бағдар бергені және жәдидшілдік ойды тек қорғап қана қоймай, оны өзінің тәжірибесінде табысты іске асырғаны анықталды. Сонымен қатар, оның діни ұстанымы қазіргі тілмен айтқанда “байсалды” және “зайырлы” ислам түсінігімен сәйкес келетіні, сондай-ақ дін мен академиялық білімнің тұтастығына негізделген өзіндік бірегей көзқарас қалыптастырғаны тұжырымдалды.

Кілт сөздер: жәдидшілдік, Ғұмар Қараш, діни білім, білім беру, ағарту саласы

С.У.Абжалов¹, Б.Н.Темирханов², А.А.Құранбек³, Б.М.Аташ⁴

¹Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави, к.филос.н., доцент (Казахстан, Туркестан), e-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz

²Докторант Анкарского университета Хаджи Байрам Вели, (Турция, Анкара), e-mail: batyrzhantemirkhanov@gmail.com

³Казахский национальный университет имени аль-Фараби, к.филос.н., доцент (Казахстан, Алматы), e-mail: akuranbek@gmail.com

⁴Казахский национальный университет имени аль-Фараби, д.филос.н., доцент (Казахстан, Алматы), e-mail: atash_berik@mail.ru

Казахское просвещение в контексте джадидизма и образовательная концепция Гумара Караша

Аннотация. В данной статье всесторонне исследуется просветительское движение, возникшее в Центральной Азии и на казахской степи в конце XIX — начале XX века, с особым акцентом на процессы религиозного образования этого периода. Движение джадидизм рассматривается как новая парадигма, объединившая академические дисциплины с религиозными принципами, что отражает реформаторский подход к религиозному образованию. Подчеркивается, что джадидизм представлял собой не только

метод преподавания или идеологию, но и многогранное явление, имеющее значение для социополитической структуры эпохи и прогрессивные черты. В работе системно проанализированы отношение одного из ведущих казахских интеллектуалов начала XX века Гумара Караша к джадидизму, его образовательная деятельность и взгляды на религиозное образование. Рассматривается интеллектуальное наследие Караша, оригинальность его религиозных взглядов и развитие его эпистемологии и мировоззрения; содержимое его произведений подвергается глубокой аналитике с целью выявления основных направлений его идейного мира и особенностей мышления на уровне цивилизации. В результате установлено, что Гумар Караш проявил смелую позицию перед социальными вызовами своего времени, направлял общество в вопросах толкования ислама и не только защищал джадидистские идеи, но и успешно применял их на практике. Кроме того, делается вывод, что его религиозный подход соответствует современным понятиям “умеренного” и “светского” ислама, а также что он разработал оригинальную концепцию, основанную на интеграции религии и академического образования.

Ключевые слова: джадидизм, Гумар Караш, религиозное образование, просвещение, система обучения.

S.U.Abzhalov¹, B.N.Temirkhanov², A.A.Kuranbek³, B.M.Atash⁴

¹*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Associate Professor (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz*

²*Doctoral Student at Ankara Hacı Bayram Veli University, (Ankara, Türkiye), e-mail: batyrzhanemirkhanov@gmail.com*

³*Al-Farabi Kazakh National University, Associate Professor (Kazakhstan, Almaty), e-mail: akuranbek@gmail.com*

⁴*Al-Farabi Kazakh National University, Associate Professor (Kazakhstan, Almaty), e-mail: atash_berik@mail.ru*

Kazakh Enlightenment in the Context of Jadidism and Gumar Karash's Educational Approach

Abstract. This article provides a comprehensive examination of the Enlightenment movement that emerged in Central Asia and the Kazakh steppe in the late XIXth and early XXth centuries, with a particular focus on the processes of religious education during this period. The Jadidism movement is discussed as a new paradigm that combined academic disciplines with religious principles, reflecting a reformist approach to religious education. It is emphasized that Jadidism was not merely a teaching method or ideology, but a multidimensional phenomenon with significance in the socio-political structure of the period and its progressive aspects. The study systematically analyzes the attitude of Gumar Karash, one of the leading Kazakh intellectuals of the early XXth century, towards the Jadidism movement, his educational activities, and his views on religious education. Karash's intellectual output, the uniqueness of his religious views, and the development of his epistemological and worldview perspectives are examined; the content of his works is analyzed in depth to reveal the main orientations of his intellectual world and his mode of thinking at the level of civilization. As a result, it has been determined that Gumar Karash demonstrated a courageous stance against the social challenges of his time, guided society on which interpretation of Islam to adopt, and not only advocated for Jadidist ideas but also successfully implemented them in his own experience. Furthermore, it is concluded that his religious approach aligns with what is today described as a “moderate” and “secular” interpretation of Islam, and that he developed an original approach based on the integration of religion and academic education.

Keywords: Jadidism, Gumar Karash, religious education, pedagogy, enlightenment movement

Giriş

XIX. yüzyıldan itibaren Kazak topraklarında dini eğitim, geleneksel İslami öğretim sistemi olan *kadim* (eski usul) yöntemine dayalı olarak sürdürülmekteydi. Ancak XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında bu geleneksel yapı, yerini giderek *Usul-i Cedit* (yeni yöntem) hareketine bırakmaya başladı. Bu süreçte eğitim sisteminde çeşitli reform girişimleri görülmüş; akademik bilgiye dayalı öğretim faaliyetleri aşamalı şekilde uygulanmaya başlanmış ve nihayetinde bu değişim, XX. yüzyılın başlarında hız kazanarak yeni açılan okullar aracılığıyla Avrupaî ve akademik düzeye ulaşmıştır. Bu bağlamda, Gumar Karash'ın pedagojik faaliyetleri hem XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başındaki ceditî eğitim anlayışını hem de Ekim Devrimi sonrasında devam eden ceditîlik ve Sovyet eğitim sisteminin yeni taleplerinin ortaya çıkış sürecini kapsamaktadır. Onun ceditçilik dönemini tam olarak anlayabilmek için öncelikle ceditizmin eğitim alanındaki kökenlerine ve bu hareketin Kazak topraklarında yayılma sürecine genel bir bakış sunmak gerekmektedir. Usul-i Cedit hareketi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış, XX. yüzyılın başlarında ise geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Bu toplumsal, siyasal ve dini aydınlanma hareketi, özellikle Rusya'daki Türk-Müslüman aydınları arasında güçlü bir yankı bulmuştur. Söz konusu hareket, Rusya İmparatorluğu'na bağlı Türk halklarının eğitim sürecinde önemli bir tarihi rol oynamış ve "ceditçilik" (yenilikçilik) adıyla anılmıştır. Ceditçilerin halkı eğitime ve demokratik haklar için verdikleri mücadele, bir yandan İslam'ın özünü muhafaza etmeye, diğer yandan ise Avrupaî eğitimin yararlı yönlerini benimsemeye yönelmişti. Bu bağlamda, ceditçilik hareketi Türk-Müslüman halklarının manevi ve kültürel gelişimine önemli katkılar sunmuştur.

Bu olumlu gelişim, İsmail Gaspıralı'nın yeni eğitim yöntemi olan *usul-i savtiyeyi* (ses temelli öğretim) yayma çabalarıyla başlamış ve daha sonra Kazak ceditçileri tarafından geniş bir coğrafyada benimsenmiştir. Ceditçiliğin eğitim alanındaki temel ilkelerinden biri, Müslüman mekteplerinde çocukların yeni müfredatlara göre eğitilmesidir. Örneğin, Arap alfabesi öğretiminde geleneksel yöntem olan harf birleştirme usulü yerine, her harfin kendi sesine göre tanıtıldığı ses temelli yöntem uygulanmıştır. Ceditçilere göre bu yeni yöntemle alfabe öğretimi daha kolay olmakta ve bu sayede halkın daha geniş kesimlerinin okuryazar hâle gelmesi mümkün olmaktadır. Aynı zamanda, onlar (Ceditçiler) eğitim sisteminin genel yapısında, maddi unsurlarında, ders kitaplarında ve müfredatlarında köklü değişiklikler yapılmasını da savunmuşlardır. Okullarda sıradan tabureler yerine modern sıraların, kara tahtaların, haritaların ve benzeri araç-gereçlerin kullanılması; Kazan ve İstanbul gibi merkezlerde basılmış yeni kitaplardan yararlanılması; öğrencilerin sınıflara ayrılması ve genel ders saatlerinin farklı ders türlerine göre bölünmesi önerilmiştir. Ayrıca müfredata tarih ve coğrafya gibi akademik disiplinlerin dâhil edilmesi planlanmıştır. Gerçekten de, geleneksel öğretim yöntemlerinde bireyin okuryazar hâle gelmesi üç yıl sürerken, yeni yöntemle bu süre bir yıla indirilebilmiştir. Bu tür eğitim yöntemi "doğrudan okuma" ve "doğrudan yazma" (Kz. *töte oqu, töte jazu*) olarak adlandırılmıştır. Cedit hareketi, okul sistemini Avrupa modeli doğrultusunda köklü biçimde dönüştürmek istemiştir; ancak öte yandan, eğitimin dinsel temellerini koruma arzusunun da sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda, Ceditçiler dini, Batı tarzı eğitimden tamamen ayırmamış; ancak zamanla hem eğitim alanında hem de diğer toplumsal yaşantı alanlarında dini anlayışlarda değişimler gözlemlenmeye başlamıştır.

Araştırma Yöntemleri ve Kullanılan Materyaller

Bu makalede tasavvuf konusuna dair çeşitli açıklamalardan yararlanılmış; ayrıca N. Manaev, M. Ismagulov, M. Taji-Murat ve Kenje Hacı Aqmyrzauli gibi araştırmacıların çalışmaları incelenmiştir. Bununla birlikte, arşiv belgeleri ve XIX. yüzyıl Rus araştırmacılarının *Turkestanskiy Sbornik* adlı derlemede sunduğu materyaller ile birlikte Gumar Karash'ın özgün eserleri ve temel çalışmaları da kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışma sürecinde tarihî olayların analiz ve değerlendirilmesinde tarihsel karşılaştırmalı yöntem, genelleme ve benzetme teknikleri ile hermeneutik (yorumbilimsel) yöntem kullanılmıştır.

Sonuçlar ve Değerlendirme

Cedidcilik hareketi ilk olarak Kırım'da ortaya çıkmış, ardından Tataristan'da gelişme göstermiştir. Bu akım, İslamcılığın Rusya'daki Müslümanlar arasında yeniden canlanmasıyla eş zamanlı olarak doğmuş ve yayılmıştır. Bu nedenle Cedidcilikle İslamcılık arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Nitekim Cedidcilik de Panislamizm gibi ulusal baskıya karşı bir duruş sergilemiştir. Ancak Cedidcilik, her ne kadar Panislamizmle aynı dönemde doğmuş olsa da, Rusya topraklarında bağımsız bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Cedidciliğin talepleri ve hedefleri, Rusya'daki Müslüman halkların ihtiyaçlarını doğrudan karşılamaya yöneliktir.

Cedidciler, akademik bilgi ve eğitimi üstün bir kültürel değer olarak görmüşlerdir. Toplumsal hayatın zamanın gereklerine uygun olarak yeniden yapılandırılması yönündeki talepleri; sosyo-ekonomik ilişkilerden ailevi ve günlük yaşama, kültürel ve ideolojik alanlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsamıştır. Özellikle kadın-erkek eşitliğini savunmuş, kültürel ve eğitsel kurumların yaygınlaştırılmasını, kitap, gazete ve dergi yayımını, ulusal basın ve sanatın gelişimini, anadilinde bilimsel ve edebî eserlerin üretilmesini teşvik etmişlerdir. Ayrıca halkın refah düzeyinin artırılması ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi konularını da gündemlerine almışlardır. Cedidcilerin özel önem verdikleri alanlardan biri de gençlerin eğitimi olmuştur. Bu doğrultuda, eğitim kurumlarının modernleştirilmesi için çaba sarf etmişlerdir. Öncelikli olarak medreselerde dünyevî (seküler) derslerin müfredata dâhil edilmesi, ana dilin ve Rusçanın öğretilmesine önem verilmesi sağlanmıştır. Eğitim sürecine yeni yöntemler kazandırılmış ve hijyen ile sağlık koşullarına dikkat edilmiştir. Cedidcilik ideolojisi, insanın dünyayı anlamlandırma çabasına duyuşsal algıyı, sezgisel kavrayışı ve akli düşüncüyü bir arada kullanarak yaklaşmayı amaçlamıştır. Bu hareketin aydınlanmacı yönü ise özellikle Kırım, Kazan Tatarları ve Azerbaycan Türkleri tarafından şekillendirilmiştir. Cedidcilik ideolojisinin kurucularından biri olarak kabul edilen İsmail Gaspıralı, bu çabanın öncüsüdür. İsmail Bey Gaspıralı, 10 Nisan 1883 tarihinde Bahçesaray'da *Tercüman* gazetesini yayımlamaya başlamıştır. Bu gazete, Tatar, Kazak, Özbek ve diğer Türk halklarının aydınları üzerinde olumlu ve derin etkiler bırakmıştır. Öyle ki, Kazak düşünürü, şairi, filozofu ve tarihçisi Şahkerim (Şakarim), Gaspıralı'yı Aydınlanma yolunda A. Baytursınu'ndan sonra ikinci üstadı olarak görmüştür (Kaбекегов, 2007: 145).

Tarihçiler, İsmail Gaspıralı'yı cedidcilik hareketinin ve Türk dili konuşan halkların birleşme fikrinin öncülerinden biri olarak değerlendirmektedir. Gaspıralı'nın öncelikli hedefi, geleneksel İslami eğitim sistemini dönüştürmektir. Bu bağlamda, yalnızca eğitim sistemini yenilemekle kalmamış, aynı zamanda İslam dünyasında modern yaşam koşullarına uyum sağlayacak toplumsal değişimlerin de öncülüğünü yapmıştır. Diğer taraftan, tüm Türk halklarını bir araya getirerek ortak bir Türk medeniyetinin inşasını amaçlamıştır. Onun "Dilde, fikirde, işte birlik" sözü, bu idealleri savunan hareketin temel sloganı hâline gelmiştir. Türkiye ve Mısır'da Şeyh Muhammed Abduh ile Şeyh Cemaleddin Afgani, Hindistan'da Muhammed İkbal gibi düşünürlerin başlattığı reformcu fikir akımı, Rusya'daki Kırım Tatarı İsmail Gaspıralı ve Kazan Tatarı Reşid İbragimov'un da desteğiyle ses temelli öğretimi esas alan yeni eğitim yöntemi "usûl-i cedid" olarak şekillenmiştir. Bu yenilikçi yaklaşım, yalnızca pedagojik bir değişimle sınırlı kalmayıp, kültürel ve siyasal haklara ulaşma arayışını da içeren geniş kapsamlı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu reform hareketi, zamanla Türk dünyasının farklı coğrafyalarında benimsenmiş ve nihayetinde Kazak bozkırlarına kadar nüfuz etmiştir. Bu hareketin Kazak coğrafyasındaki öncülerinden biri de Gumar Karash olmuştur. Yeni eğitim yöntemi olan "usûl-i cedid"i benimseyen isimlerden biri de N. Manaev'dir. Manaev, bu pedagojik yeniliği desteklemiş ve düşüncelerini "Kazak" gazetesi aracılığıyla kamuoyuna duyurmuştur. 1915 yılında yayımlanan "Sol Cedid Meselesi" başlıklı makalesinde, Manaev'in toplumda yenilikçi ve aydınlanmacı bir duruş sergilediği görülmektedir. Bilimin ilerlemesi, toplumun dönüşümü, halkın çağın gereklerine uygun bir biçimde gelişmesi ve toplumsal bilincin yükselmesi onun temel hedefleri arasında yer almıştır. Manaev bu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirir:

“Bilim yolunda geri kalmış olan halkımız için şu dönemde ‘şu cedidmiş, bu kadimmiş’ diye tartışmaya gerek yok; önemli olan, nasıl olursa olsun, öğretimi düşünmektir.” Ancak toplum içinde eski yöntemlerden vazgeçmek istemeyen, bilgi birikimi sınırlı bazı din adamları, yeni eğitim yöntemine (cedid tarzı) karşı çıkarak geleneksel (kadim) yöntemi sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan, cedid yöntemle ders veren genç din adamları da gelenekselci çevrelerin baskısından etkilenmiştir. Hatta yükseköğrenim kurumları kademeli olarak Kazakçaya geçirildiğinde, bazı din adamları artık ihtiyaç kalmadığını savunmuş ve cedid eğitime dair yalnızca ahunların fetvalarına bakarak değerlendirme yapmaya başlamışlardır. Bu durum karşısında Numan Manaev, görüşlerini şu sözlerle açık bir şekilde ifade eder: “Cedid tarzında öğretimin doğru olduğuna dair bir fetva verilmişti. Bu konuda yazılmış bir kitap da basılarak incelenmişti. İshan Hazret’in fetvası halk arasındaki müridlerin gönlüne yerleşir, umarız ki bu sayede geçmişteki cehaletlerinden kurtulurlar.” Yeni yazı sistemi ve modern eğitim anlayışına duyulan ilgi, özellikle 1905 Devrimi’nden sonra daha geniş kesimler tarafından desteklenmeye başlamıştır. Bu sürecin öncülerinden biri, Ahmet Baytursınulı olmuştur. Ancak, milletini seven bu aydın, dönemin edebi dil anlayışında yaygın olan "Tatarcılık" eğilimine zamanında karşı çıkarak, Kazak dilinin özgün doğasına uygun bir ses temelli okuma sistemi geliştirmiş, Arap alfabesine dayalı Kazak harf sistemini hazırlamıştır.

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında yaşamış önemli şahsiyet ve aydınlardan biri olan Gumar Karash’ın eğitim anlayışı da benzer ilke, şart ve kurallarla örtüşmektedir. Bu nedenle, A. Baytursınulı ve N. Manaev gibi o da, milli değerleri ön planda tutarak Ceditçilik hareketinin Kazak toplumuna özgü bir biçimini benimsemiş ve bu doğrultuda faaliyet yürütmüştür. Özellikle Kazak çocuklarının eğitim alması, edebi dilin Kazakça temelinde şekillendirilmesi ve Kazak okullarında Tatarca, Başkurtça ve Rusça ders kitaplarının kullanımının terk edilmesi gibi hususlar onun eğitimci ve aydın kimliğinin temelini oluşturmuştur. Gumar Karash’ın pedagojik faaliyetleri, Ekim Devrimi’nden önce de Ceditçi çizgiden ayrılmamıştır. Zira o, bu eğitim yönelimini kendi iradesiyle benimsemiş, sahip olduğu bilgi ve birikimle bu yaklaşımı geliştirmiştir. Sovyet yönetiminin kurulmaya başladığı dönemde dahi, Ceditçi çizgideki eğitim sistemine özel önem vermeye devam etmiş, bu bağlamda gündeme gelen reformlardan da uzak kalmamıştır. Gumar Karash, küçük yaşlardan itibaren eğitime ilgi duymuş ve öğrenim hayatına dini nitelikteki kurumlarda başlamıştır. Zira o dönemde İslamiyet’in yeniden canlandırılması süreci, Tatar aydınları ve onların eğitim kurumları aracılığıyla yürütülmekteydi. XIX. yüzyıldaki Kazak düşünürlerinin başlıca yönelimlerinden biri de din temelli bir düşünce sistemine dayandığından, onun dünya görüşü de inançtan, özellikle İslam’dan bağımsız olamamıştır. Bu bağlamda, konuyu ayrıntılı şekilde ele almadan önce, düşünürün dini görüşlerini analiz etmenin temel özelliklerine ve bu sürecin doğurabileceği zorluklara değinmek gerekmektedir.

1. Dini görüşlerin felsefi temellendirilmesi ve gelişim çizgisi: Aydın kimliğine sahip olan şahsiyetin dinle ilgili düşünceleri başlangıçta dini felsefeye dayanmakta, ardından din felsefesi çerçevesinde gelişmektedir. Zira dini felsefe inancı güçlendirmeye yönelik teorik ve pratik yönlerle odaklanırken, din felsefesi inancı dışarıdan gözlemleyen, analiz eden ve değerlendiren bir perspektifle ilerlemektedir. Gumar Karash da gençlik döneminden itibaren bu iki yaklaşım arasında gidip gelmiştir.

2. Düşünsel evrimin çok yönlülüğü: Düşünürün görüşlerinin zamanla İslam’ın farklı kollarıyla örtüşmesi ve aynı mezhep içerisindeki çeşitli yönelimleri benimsemiş olması, onun dini düşüncelerini analiz etmede önemli zorluklar yaratmaktadır. O, çocukluk döneminde saf tasavvufi çizgiyi benimsemiş, gençlik yıllarında ise bu çizgiden uzaklaşıp geleneksel İslam anlayışına yönelmiş, sonrasında ise Ceditcilik hareketine katılmıştır. Ancak Ceditcilik hareketinin kendisi de hâlâ tam anlamıyla araştırılmamış, İslam dünyasındaki karmaşık düşünce akımlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda M. Taji-Murat’ın şu ifadesi dikkat çekicidir: “Ceditcilik, derinliklerine kolayca inilemeyen son derece karmaşık bir olgudur. Onu tüm yönleriyle anlamak için kapsamlı bir araştırma yapılması gerekmektedir” (Taji-Murat, 2009: 154).

3. Dini düşüncenin Batı felsefesiyle sentezlenmesi: Karash, hocalarının izinden giderek dini görüşlerini Batı felsefesiyle sentezlemiştir. Onun düşünsel dünyasında hem Rus yazarlarının fikirleri hem de Avrupalı filozofların görüşleri önemli yer tutmuş, bu da onun dünya görüşünü bu fikirlerle harmanlamasına yol açmıştır. Ancak, buna rağmen İslam felsefesine olan ilgisini yitirmemiştir. Ne var ki, bu çeşitlilik, dini fikirlerini sistematik şekilde değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Bu noktada araştırmacıların şu değerlendirmesi önemlidir: “Gumar Karash’ın temas kurduğu şahsiyetleri bilmek, onu daha iyi tanımamızı ve daha genel anlamda Ceditciliğin mahiyetini kavramamızı büyük ölçüde kolaylaştıracaktır. Bu çerçevede Rıza Fahreddin’in görüşlerinin, şeyh el-Avgani’nin ve onun Mısır’daki halefi olan, Avrupa’da ‘İslam’da modernizmin kurucusu’ olarak nitelendirilen şeyh Muhammed Abduh’un düşünceleriyle örtüştüğünü belirtmek gerekir. Bu düşünce çevresinin sosyo-politik görüşlerinin temelinde Hanbeli mezhebine dayanan tevhid anlayışı yer alsa da, zamanla Müslüman toplumu çağın gereklerine uygun hale getirme amacıyla 18. yüzyıl Fransız filozoflarından ve XIX. yüzyıl Batılı pozitivistlerinden, özellikle sosyolojik teorilerden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Özellikle Abduh’un Rousseau, Locke, Bentham ve Spencer gibi düşünürlerin görüşlerine dayanarak toplumu akıl ve adalet temelli eğitim yoluyla ıslah etmenin mümkün olduğuna inandığı bilinmektedir” (Täji-Murat, 2009: 157). Aynı araştırmacı daha sonra bu meseleye ilişkin görüşünü şu şekilde daha da netleştirir: “Örneğin, Rus eğitim sisteminden söz edildiğinde yazar, Slav yanlısı misyonerlerle benzeşen bir tutum sergilerken; fen bilimlerini ön plana çıkardığında İsmailiye mezhebinin sözcüsü gibi davranmakta; kadın hakları gündeme geldiğinde ise Avrupalı düşünürlerin ideolojisinden etkilenmiş izlenimi vermektedir.” (Täji-Murat, 2009: 165). Daha sonra, yalnızca Gumar Karash’ın Ceditcilik (usûl-i cedit) yönelimini benimsemesi değil, genel olarak İslâm dini hakkındaki görüşleri de dönemin bazı din temsilcileri tarafından eleştirilmiş; zaman zaman ideolojik ve enformasyonel karşı çıkışlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu karşıtlıklar yalnızca bireysel düzeyde kalmamış, halk arasında olumsuz kamuoyu oluşturmak amacıyla ona yönelik şiirler yazılmasıyla da sürdürülmüştür. Örneğin, Kenje Hacı Akmırzaoglu şu dizeleriyle duyduğu içsel nefreti saklamamıştır:

“Bu Gumar Karashev,
Ağır koşan bir taymış.
Doğru yoldan sapmış,
Cahile ocak kazmış.”

Gumar Karash’a karşı olanların önemli bir kısmını ise kadimciler (kadimîler) oluşturmaktaydı. Onlar şu sözlerle Ceditciliğe yönelen gençleri eleştiriyordu: “Cedit’e uyan gençler, akıllarını Şîi kitaplarını mezhep bellecek kadar yitirmiş; tüm bunları fark etmez, Mısır’daki bir bilgeye uyararak yoldan sapar, kalbini ona bağlar.” (Arslanov, 2014: 2). Sonuç olarak, bazı belgelerde belirtildiğine göre, yerel din adamlarının talebi üzerine Orenburg Müftülüğü, Gumar Karash’ı ahun (yüksek din âlimi) unvanından mahrum bırakmıştır (Täji-Murat, 2009: 171). Bu dönem, kadim ve cedit yaklaşımları arasındaki çatışmanın, yani geleneksel eğitim sistemi ile modern eğitim anlayışı arasındaki rekabetin zirve yaptığı bir dönemdi. Kadimcilik; skolastik bir anlayışı benimseyen, dini ilimlere öncelik veren ve toplumdaki ilerlemeci değişimlere karşı direnen bir yaklaşımı temsil etmekteydi. Bu anlayış, 15. yüzyıldan itibaren Arap dünyasında yaygınlaşmış dini ilimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Ceditciliğin en güçlü muhaliflerinden biri kadimcilik olmuştur. Kadimci anlayış, o dönemde Türkistan bölgesinde hâkim bir yönelim olarak etkiliydi (Oblasti Sibirskikh i Orenburgskikh Kirgizov, 1873: 145–206). Ancak tüm bu muhalefete rağmen Gumar Karash kendi duruşundan taviz vermemiş; gelenekselci din adamlarını, kadimci anlayışı ve genel anlamda dindeki bağnaz tutumu sert bir şekilde eleştirmiştir. “Duristiq Joly” gazetesinde yayımlanan “Muallimlere” adlı şiirinde, Ceditcilerin fikirlerine karşı çıkanlara adeta bir çağrı yapar:

Sarıklı dinci,
Hilekâr hasetçi,
“Din bozuluyor” diye feryat etti.

Zarar verip,
Doğru yoldan alıkoyup,
Sanatın ilerlemesine engel oldu.
Okumak dini bozar mı?

Cahil ileri gider mi? (Gumar, 1919)

Cedidcilerin oluşturduğu eğitim programı, çağdaş modele benzer bir sistemle şekillenmiştir: doğa bilimleri ve bazı sosyal bilimler akademik temellerle öğretilmeye başlanmış; İslâmî öğelere ise ya çok az yer verilmiş ya da tamamen çıkarılmıştır. Ancak Karash, bu yeni eğitimin din karşıtı bir nitelik taşımadığını bizzat gözlemlemiş; yalnızca dinî bilgilerle yetinmenin ve diğer alanları ihmal etmenin nihayetinde cehalete yol açacağını savunmuştur. O, din ile ilim arasında bir çatışma olmadığını, eğitimin “bilinçli olarak hazırlanmış din karşıtı bir düşünce sistemi” olmadığını yalnızca dışsal bir gözlemle değil, kendi hayat tecrübesi üzerinden derinlemesine sezmış, anlamlandırmış ve varoluşsal bir sonuca ulaşarak temellendirmiştir. Gumar Karash, yalnızca mollalar ve şeyhler gibi geleneksel dinî eğitim almış bir şahsiyet değildir; aynı zamanda sadece Avrupalı tarzda eğitim görmüş, Rusya yanlısı veya Batıcı bir düşünceye sahip kişi de değildir. O, her iki bilgi paradigmasıyla donanmış, çift yönlü eğitim almış bir aydındır. Bu nedenle, onun nazarında bilgi, dine karşı saldırgan veya yıkıcı bir unsur değil, aksine onunla bağdaşabilir bir niteliktedir. Bu yaklaşımıyla, bilgi ile dini birbirine zıt kutuplar olarak gören ve bu anlayışı toplumda yerleştirmiş kalıplaşmış yargılara karşı çıkan kişilerden biri olmuştur. Zira bilgi ile dinin karşıtlığı çoğunlukla nesnel bir gerçeklik değil, bireylerin zihinlerinde oluşan yanılsamalardan kaynaklanmakta; bu iki düşünce paradigmasının birliğini ve ortak çıkarlarını görememekten doğmaktadır. Bu çerçevede Gumar Karash’ın fikrî planını şu aşamalarla özetlemek mümkündür: Toplumda yerleşik hale gelmiş, katı ve gerici kabullere karşı çıkmak, bu tür anlayışları yıkmak; Gerici bakış açılarına sahip bireyleri zihinsel olarak dönüştürmek amacıyla eleştirel bir yaklaşım sergilemek; Din ile bilimin uyum ve ahengini görebilmek; Bu anlayışı halka aktarmak; Toplumsal yaşamda, özellikle eğitim alanında bu yaklaşımı yaygınlaştırmak. Cedidcilik hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Gumar Karash’ın bu hedeflerine büyük ölçüde ulaştığını söylemek mümkündür.

Gumar Karash’ın din ile bilimin uyumluluğuna verdiği önemi, düşünce dünyasını inceleyen araştırmacılar şu şekilde ifade etmiştir: “Şeriatın insanı ölçülülüğe, iyi niyetli olmaya, disiplinli ve kardeşçe yaşamaya sevk eden ilkelerini özellikle ön plana çıkarmıştır. İslam dininin bilim ve sanatın gelişmesine hiçbir engel teşkil etmediğini çalışmalarında bilimsel temellere dayanarak ortaya koymuştur.” (Özbekül vd., 2005: 81).

Gumar Karash’ın din ile bilimi uzlaştıran bu derin felsefi yaklaşımının arkasında sadece Cedidçi öğretmenlerin ve Ş. Bökeyev, M. Dulatov gibi Kazak aydınlarının etkisi değil, aynı zamanda onun kişisel yaşam deneyimi ve içsel manevi yeteneği de önemli bir rol oynamıştır. Örneğin, bilgi temelli bir din anlayışını savunmak, yalnızca bilimsel düşünceye bağlı bir bilim insanının ideolojik tercihi değil, dinî bilgiye de derinlemesine vâkıf olmayı gerektiren sahici bir tecrübenin ve birikimin ürünüdür. Zira Gumar Karash, bizzat dinî yeterliliğe sahip, mollalık ve ahunluk yapmış bir şahsiyettir. Bunun yanı sıra, dönemin çağdaş medeniyet değerlerini ve Kazak toplumu için gerekli olan eğitim ve öğretim faaliyetlerini de halkına kazandırmak için çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla, onun dinî anlayışı ilim ve bilgi edinmesine, bunları genç nesillere aktarmasına engel teşkil etmemiştir. Bilakis, bazı durumlarda dinî ibadetlerden çok bilgiye yönelmeyi tercih eden laik bir tutum sergilemiştir.

Ayrıca o, dini açıdan “haram” olarak kabul edilen bazı uygulamaları yeniden değerlendirip bireysel olarak sorgulamış; toplum ve din açısından zararsız gördüğü davranışları tarafsızlaştırmaya çalışmış, bazılarını ise kökten değiştirmek gerektiğini savunmuştur. Düşünürün bu tutumunu, kaynaklara dayanarak Maksat Taj-Murat şu şekilde açıklamaktadır: “Gumar, tarikat yolunu yani tasavvufu benimseyen hocası Hacıgali’ye karşı çıkararak ona baskı uygulamış; sesli okuma esasına dayanan Usûl-i Cedîd yöntemiyle çocuklara eğitim vermiş; ‘Uzun günlerde oruç tutulamaz’ diyerek köyün yaşlılarına gündüz vakti oruçlarını bozdurmuş; genç erkek ve kadınları

bir araya getirip dombra çalarak şarkılar söylemiş; Kurban Bayramı'nda ise hayvan kesmek yerine kurbanı satarak elde edilen geliri eğitim amacıyla kullanılmasını savunmuştur. Tüm bu nedenlerle ağır eleştirilere maruz kalmıştır" (Taj-Murat, 2004: 61). Tarihi kaynaklarda Gumar Karash'ın benzer görüşlerine ilişkin M. Ismagulov'un aktardığı bilgiler dikkate alınacak olursa: "Oruç her yıl on gün önce başlar ve on gün geç biter. Özellikle ilkbahar ve yaz aylarında oruç tutmak zordur. Uzun süre boyunca yemek ve içmekten uzak durmak, sıcağa dayanmak ve gündelik işleri yürütmek oldukça güçleşir. Gumar Karash ve çevresindekiler İslam'ın bu artık işlevini yitirmiş geleneğine karşı çıkmışlar, halkı bilinçlendirme çalışmaları yürütmüşlerdir. Bu etkinin sonucunda birçok kişi orucunu bozmuştur" (Ismagulov: 47).

Gumar Karash, dini iklimi analiz ederken bazı durumlarda Orta Asyalı Sartların dini anlayışlarını da eleştirmiş; bu anlayışları cehalet olarak nitelendirmiştir. Şairin Sartilara dair değerlendirmeleri zaman zaman kibirli ve küçümseyici bir tavır gibi algılanabilmektedir. Ancak bu duruma ilişkin araştırmacı Maksat Taj-Murat şu tarihî verileri sunmaktadır: Baymirza Hayit, "Türkistan'daki Cedidcilik ve Onun Sonu" başlıklı makalesinde Buhara medreselerinin XVI. yüzyılın sonlarına kadar günümüz anlayışında birer üniversite niteliği taşıdığını; bu kurumlarda tüm bilim dallarının öğretildiğini, ancak söz konusu yüzyılın sonlarında bu sistemin çökmeye başladığını belirtmektedir. Buhara Hanı Abdullah, bu dönemde büyük bir medrese inşa ettirir ve oraya şeyhü'l-ulemâ tayin etmek üzere sarayına bir grup âlimi toplar. Medrese müderrisi olarak önerilen, hem dini hem de dünyevi ilimlerin öğretilmesini savunan Buharalı müfessir Mevlâvî Sadreddin ile yalnızca dini eğitimi destekleyen, Şiraz'dan gelen Mirzacan Şirazî arasında bir münazara düzenlenir. Toplantıya katılan mollalar Şirazî'nin görüşünü destekleyen bir karar alır. Bu kararın ardından, Maverâünnehir bölgesindeki öğrenciler on-on iki yıl boyunca sadece dinî bilgileri öğrenmiş, dünyevî ilimlerden yoksun bırakılmışlardır" (Taj-Murat, 2009: 37). Görüldüğü üzere, yalnızca bir din adamının etkisiyle, bilimsel düşünceden kopuş asırlarca sürmüş ve eğer Cedidçiler olmasaydı, benzer bir durumun bizim toplumumuzda da yaşanması muhtemel olabilirdi. Cedidçiler, XIX. ve XX. yüzyıllarda İslam dünyası ile Türk coğrafyasının insanlık tarihindeki gelişim sürecinin gerisinde kalıp durgunluğa sürüklendiğini kabul etmişlerdir. Cedit hareketinin temsilcileri, Türkistan'ın birliği ve bağımsızlığını korumak amacıyla din, ulusal gelenek ve bilinç, eğitim sistemi ve dış politika gibi alanlara yeni bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini kavramış ve bu doğrultuda mücadele etmişlerdir. Ahmet Baytursınulı'nın yukarıda bahsedilen "Düz Yazı Alfabeti" ve Alihan Bökeyhan öncülüğünde Kazak aydınları tarafından kurulan "Alaş" partisi, işte bu cedit etkileri sayesinde ortaya çıkmıştır; bu görüş, araştırmacılarımızın da ifade ettiği üzere bir delildir (Akkuş, 200-25: 42).

Cedidcilik düşüncesi, özellikle Gumar Karash'ın dini fanatizmden uzaklaşma, ilim ve eğitime yönelme ile aydınlanmayı gerçekleştirme arzusu bağlamında destekleyen Alaş ulusal aydınları da vardı. Örneğin, Alihan Bökeyhan'ın Türkistan bölgesiyle birleşmek istememesinin temel nedenlerinden biri de bu duruma dayanıyordu. "Bu nedenle, Bökeyhan'ın, Dulatov'un Sovyetler döneminde OGPU'ya verdiği cevapta belirttiği gibi, Türkistan'daki eski kafalıların dini fanatizminin siyasi faaliyetlerin sağlıklı yürütülmesine engel olacağı görüşü hâkimdi" şeklindeki değerlendirmeler de bu durumun kanıtıdır (Abdulvahap, 2012: 232). Şair Gumar'ın "Semerkand, Buhara varsa da olmasın" diyerek duyduğu umutsuzluk da bu fikir birliğini yansıtmaktadır.

Düşününün din konusundaki bu bakış açıları bütüncül şekilde analiz edildiğinde, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi, yaşamının son yıllarında İslam dinine karşı tavır aldığı, ateist olduğu veya dinsizlikle suçlanabileceği izlenimi doğmaktadır (Atash, 2014: 157). Örneğin, Maksat Taj-Murat, onu kapsamlı bir şekilde inceleyerek özellikle dini görüşlerini değerlendirmiş, kökeni ve oluşum sürecini analiz etmiş ve yaşamının son döneminde dine olan desteğinin azaldığını, hatta aşırı eleştirel bir tutum sergilediğini ifade etmiştir. Araştırmacı, düşüncelerinin sonuç kısmında şu görüşlere yer vermiştir:

"Bu durum yalnızca Karash'a değil, bütün cedidcilerin başına gelen bir felakettir. Bir zamanlar kötü niyetli insanlar, sarsılmaz iman sahiplerimizi sağa çekip kararsız (ilgisiz) hale getirirken, yeni arayış içindeki atılğanlarımızı sola çekip devrimci yapmışlardır. Halkın arzusu ve

çağın gereğiyle toplumsalcı ve aydın olma görevini üstlenen son grup, kendi kaderlerini yaratmaya çalışırken, doğru dini yanlış yorumlayan kötü niyetli insanların etkisiyle özlerinde çürümeyi fark edememişlerdir... Molla olarak Kur'an okuyan insanların, böylesine bilgiye ulaşmalarına rağmen doğru yoldan sapmaları bir felakettir" (Gumar, 2000: 174).

Buradaki yazarın düşüncesi, Gumar Karash'ın dine karşı olan tutumları nedeniyle hayatının son döneminde cezalandırıldığı yönündedir. O dönemde sadece Gumar Karash ve onun ceditçi taraftarları değil, aynı zamanda mollalık mesleğinin sona ermesi ve hak yoldan sapmış olanlar da öldürülmüş, diniyle ilgisi olmayan sıradan halktan pek çok kişi de kurban gitmiştir. Hatta Tanrı'ya ibadet eden, ondan yardım isteyenler bile açlık ve felaket nedeniyle hayatlarını kaybetmişlerdir; bu durum tarihsel olarak belgelenmiştir. Gumar Karash'ın dine karşı ya da dinin esaslarını köklü biçimde değiştirmeye yönelik bir tavır sergiliyor gibi görünmesi, onun fenomenoloji yöntemini özel ve sistematik bir şekilde kullanmamasına (çünkü onun yaşadığı dönemde Avrupa'da böyle bir yaklaşım henüz gelişmemişti) rağmen bu yöntemi kullanmasından kaynaklanmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Gumar Karash dinin ya da Yaratıcı'nın kendisini değil, dinin bilinçte ve algılamadaki yansımaları eleştirir. Dinî öğretiyi yayımlayanların, dinî bilgelerin ve din bilginlerinin fikirleri ve görüşleri, gerçekte, o dinin kendisine mutlak anlamda tam olarak karşılık gelmeyen; yalnızca öyleymiş gibi görünen bir yanılsamadan ibarettir. Yani bizim din olarak anladığımız şey, aslında din alanında uzman aydınların din hakkındaki görüşlerinden başka bir şey değildir ve bu durum öznel olmak zorundadır. Bu bağlamda, İslam dininin nesnel ilkelerine; hangi mezhep, hangi imam ya da hangi din âlimi bu ilkelere daha yakınsa—ya da tam tersine daha uzaksa—buna ilişkin mutlak bir karar vermek mümkün değildir. Ciddi bilimsel rasyonaliteden çok, ceditlere yönelik kin ve nefret, bu noktada daha çok apologetik ve duygusal bir karakter kazanır.

Önemli olan ise Gumar Karash'ın benimsediği yönelimin ceditçilik mi yoksa başka bir anlayış mı olduğu değildir; esas mesele, bu yaklaşımın günümüzdeki zararlı ve kötü niyetli akımlar gibi herhangi bir kötülüğe ya da olumsuz eyleme yönelmemiş olmasıdır. İnsanlık için hiçbir zarar doğurmayan, hatta fayda sağlamayan bir tutumdur. Günümüzde, özellikle İslam'daki bazı zararlı mezhepler ve sapkın dini akımlar toplumda önemli bir huzursuzluk yaratırken, felsefi ve bilimsel söylemde İslam'ın kendimize daha uygun ve kullanışlı bir sistemini önermeye yönelik görüşlere de rastlanmaktadır. Örneğin, bazı günümüz filozofları ceditçiliği, çağımızdaki dinî sorunlara çözüm arayışında, İslam'daki radikalizmden kurtulmanın mümkün bir yolu olarak görmektedir. Bu görüşe göre, "yabancı eğitim merkezleri ve yapıların (Arap, Türk vb.) etkisinden mutlaka uzaklaştırılmış, modern 'Avrupa İslamı' ve onun tarihî yol göstericileri (örneğin ceditçilik) temel alınarak oluşturulmuş, aydınlatıcı ve okuryazar İslam formu ve Müslüman liberalizmi değerlerine vurgu yapan bir yaklaşım" benimsenmelidir (Saig, 2015: 191). Ayrıca, bu sürecin yalnızca liberal değil, bazı araştırmacılar tarafından liberal-demokratik değerler üzerine inşa edilmiş bir gelişim olduğu da ifade edilmektedir (Atash, 2024: 36).

Sonuç

Gumar Karash yalnız bir aydın değildi. O, yalnızca kendi düşünsel çizgisini sürdüren bir şahsiyet olmaktan öte, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında öne çıkan Ceditçi düşünceye mensup Kazak aydınlarıyla hem fikri planda görüş birliği içinde, hem siyasi zeminde ortak amaçlara yönelmiş, hem de toplumsal ilişkilerde dostane bağlar kurmuş bir isimdi. Zira Karash sadece dinî bir şahsiyet, bir aydın, bir ahun değil; aynı zamanda toplumun farklı alanlarında aktif rol üstlenmiş, güçlü iradeye sahip öne çıkan bir figür olarak dikkat çekmektedir. Bu yönüyle farklı kesimlerle ilişki kurabilmiş ve halk arasında saygı gören bir kişi olmuştur. Onun cesareti de büyük ölçüde bu saygınlığından ve arkasında duran Ceditçi çevrelerden kaynaklanmaktadır. İslam dinine mensup Kazak halkı açısından önemli bir mesele olan mezhep tercihi ve dinî yol seçimi konusunda, Ceditçilik bir yönelim olarak benimsenmiştir. Bu yönelim, yalnızca bireysel bir tercih değil, ulusun karşı karşıya kaldığı bir kimlik ve yön arayışında bir çözüm yolu olarak öne çıkmıştır. Aydınlar arasında bu tutumu büyük ölçüde Alaş hareketi mensupları desteklemiş ve onun eğitimci,

aydınlatıcı misyonunu derinlemesine kavramışlardır. Gumar Karash, Ceditçilik akımının önde gelen teorisyenlerinden biri olmuştur. O, bu fikrî yönelimin sistemli bir şekilde yayılmasını sağlayan, programını oluşturan ve cesaretle hayata geçiren şahsiyetlerin başında gelmektedir. Onun bu yönelimi yalnızca bireysel dinî tercihlerle açıklanamaz. Aksine, Karash, Ceditçilik aracılığıyla dönemin koşulları içinde ulusal ideallerin gerçekleştirilme imkânlarını kavramış, bu anlayışın Kazak halkının geleceği açısından olumlu etkiler yaratabileceğini derinlemesine değerlendirmiştir. Kazak halkının o dönemki sosyo-kültürel durumu ve çağdaşlaşma yönelimi, Ceditçiliğin benimsenmesini zorunlu kılmış; bu da söz konusu hareketin gelişmesini beraberinde getirmiştir. Başka bir ifadeyle, çağdaş ulusal fikir, kendiliğinden dinin bu seküler yorumunu talep etmiştir denebilir. Gumar Karash'ın İslam'a dair bakış açısı, Kazak halkını yanlış yönlendirmemiştir. Onun benimsediği yöntem esas alındığında, büyük ölçüde şüpheye yer bırakmayacak bir doğruluk taşıdığı görülmektedir. Ceditçi düşünce, İslam dünyasının çağdaş medeniyetle bütünleşme arzusunu, geleneksel değerlerle uzlaştırma gayesi güden uzlaşmacı bir yaklaşımdır. Bu nedenle, günümüzde benimsenen “laiklik” ve “ılımlı İslam” anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

XX. yüzyılın başındaki Kazak aydınlarının temellendirdiği Kazak bilim geleneği, bugünkü ilerleyişin temellerini oluşturmuştur. Gumar Karash ve diğer aydınların Avrupaî bilgiye yönelimi, aradan yüzyıl geçmesine rağmen hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Onun yaşadığı dönemde, dinî bilgi ile Avrupaî bilim arasında belirgin bir çatışma söz konusuydu. “Yeni nesil hangi tür bilgiyle yetiştirilmeli?” sorusu, doğrudan dillendirilmese de aydınlar arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. O dönemde İslamcı aydınlar dinî eğitimi öncelemişken, Karash gibi Ceditçiler bu ayrımı yumuşatarak din ile akademik bilginin birlikte öğretilmesi gerektiğini savunmuş, daha sonrasında ise dinî eğitimin eğitim sisteminden tamamen çıkarılması yönünde çaba göstermiştir. Sovyet yönetiminin müdahalesiyle bu hedefler bir ölçüde gerçekleşmiştir. Eğer o dönemin Kazak aydınları bu tür bir eğitim modelini geliştirmemiş olsaydı, modern eğitime bu kadar erken geçiş mümkün olmayabilirdi. Bu bağlamda, Gumar Karash gibi Ceditçilerin katkıları oldukça büyüktür.

Son yıllarda İslam kisvesi altında ortaya çıkan radikal eğilimlerin temelinde anti-entelektüalizmin yattığı açıktır. Ancak bu gruplar sayıca azdır ve halk ile devlet nezdinde de geniş destek bulamamaktadır. Bu noktada incelediğimiz Kazak aydınının Ceditçilik yönündeki katkılarını takdirle anmak gerekir. O dönemde Ceditçi eğitim sistemine karşı çıkanlar da, onu destekleyenler de bugünküne kıyasla daha yüksek bir konuma sahipti. XX. yüzyıl başı Kazak aydınlarının mücadelesi esasen bu doğrultuydu. Gumar Karash bu mücadelede hem teorik hem pratik düzeyde net çözümler üretmişti. Bu nedenle dinî çevrelerden beklenen desteği alamamış, hatta tepkilerle karşılaşmıştır. Tüm bu baskılara rağmen düşünür, reformist adımlar atmış ve fanatik dinî çevrelerle açık mücadeleye girmiştir. Nihai hedefi, Kazak milletini bilgili bir ulus hâline getirmektir. Bu uğurda önemli ölçüde emek harcamıştır. Günümüzde yaşasaydı, “entelektüel ulus inşası” politikasının önde gelen destekçilerinden biri olurdu. Gumar Karash'ın Ceditçilik bağlamındaki din felsefesi ve yönetsel yaklaşımı, çeşitli modern kavramlarla açıklanabilir. O, dinî düşüncelerinde tefsir (hermeneutik), mantık, diyalektik teoloji, dinin zihindeki tezahürlerini inceleyen fenomenoloji ve apolojetik gibi yöntemleri doğrudan sistematik şekilde uygulamamış olsa da, entelektüel kapasitesi sayesinde bu yöntemlerden işlevsel biçimde faydalanmıştır. Bu yönüyle, günümüz felsefi terminolojisiyle ifade edilecek olursa, onun düşünce yapısının katı pozitivistlikten ziyade post-pozitivist yaklaşıma daha yakın olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Saig, G. B. (2015). Ahmet Baytursinoğlu ve Kazak Ceditçiliği. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 4(1). – S. 189–193.

Аккуш, С., Темирханов, Б. (2025). XX ғасырдың басындағы қазақ қажылары: «Қазақ» газетінің материалдары негізінде зерттеу. Asian Journal "Steppe Panorama", 12(1), 36–48.

Арсланов, Ж. (1914). Раддия. – Қазан.

- Аташ, Б. М. (2014). Ғұмар Қараштың өмірі мен шығармашылығы: Монография. – Алматы. – Б. 312.
- Әлжан, Қ. Ұ., Аташ, Б. М. (2024). Ғұмар Қараш толғаныстарындағы тарихи әділеттілік идеясы және оның қазіргі заманғы маңызы. Аль-Фараби, 1(85), 29–39.
- Қабекенов, Ғ. (2007). Нұғыман Манаевтың қоғамдық-саяси және педагогикалық идеялары. – Алматы. – Б. 145.
- Қара, Ә. (2012). Қоқан және Алашорда үкіметтері арасындағы байланыстар. В Алаш-таным. Ғылыми мақалалар жинағы. – Семей. – Б. 420.
- Қараш, Ғ. (1919). Мұғалімдерге. Дұрыстық жолы, (1).
- Қараш, Ғ. (2000). Замана. Алматы: Ғылым.
- Области Сибирских и Оренбургских киргизов. (1872). Книжки для школ (№ 57, 60 с.). – М.: Туркестанский сборник, 1873, Т. 48, 145–206; 1882, Т. 286.
- Өзбекұлы, С., Исмаилов, А. (2005). Ғұмар Қараштың қоғамдық-саяси және құқықтық көзқарастары. – Алматы. – Б. 94.
- Тәж-Мұрат, М. (2004). Ғұмар Қараш: Өмірі мен шығармашылығы. – Ақтөбе: А-Полиграфия. – Б. 384.
- Тәж-Мұрат, М. (2009). Тұрлаусыз тұлға, тауқыметті тағдыр. В Кәбиса жыл: зерттеулер, эсселер, әдеби толғамдар. – Астана: Хұснихат. – Б. 400.
- Ысмағұлов, М. Ғұмар Қарашев [Қолжазба]. Батыс Қазақстан облыстық тарихи-өлкетану мұражайы (БҚОТӨМ), М.Ш. Ысмағұлов қоры, 47п.

REFERENCES

- Akkush, S., & Temirkhanov, B. (2025). XX ғасырдың басындағы қазақ қайлылары: «Qazaq» газетінің материалдары негізінде зерттеу [Kazakh Pilgrims in the Early 20th Century: A Study Based on Materials from the "Qazaq" Newspaper]. Asian Journal "Steppe Panorama", 12(1), 36–48. (in Kazakh).
- Äljan, Q., Atash, B. (2024). İdeya istoriçeskoy spravedlivosti v misljah Gumarä Karaşa i eë sovremennoe znaçenie [The Idea of Historical Justice in the Thought of Ğumar Qaraş and Its Contemporary Significance]. Al-Farabi, 85(1), 29–39. (in Russian).
- Arslanov J. (1914). Raddiya. – Qazan. (in Tatar).
- Atash B. M. (2014). Ğumar Qarashtñ ömiri men şıǵarmaşılıǵı [The Life and Works of Ğumar Qaraş]: Monografiya. – Almaty – B. 312. (in Kazakh).
- Oblasti Sibirskih i Orenburgskih kirgizov [Regions of the Siberian and Orenburg Kyrgyz]. (1872). Knijki dlya škol (No. 57, 60 s.). – Moskva: Turkestanskiy sbornik, 1873, T. 48, 145–206; 1882, T. 286. (in Russian).
- Özbekūly, S., & Ismailov, A. (2005). Ğumar Qaraştñ qoǵamdyq-sayasi jäne quqyqtyq közqarastary [The Socio-Political and Legal Views of Ğumar Qaraş]. – Almaty. – B. 94. (in Kazakh).
- Qabekenov, Ğ. (2007). Nuǵyman Manaevtñ qoǵamdyq-sayasi jäne pedagogikalyq ideyaları [The Socio-Political and Pedagogical Ideas of Nuǵyman Manaev]. – Almaty. B. 145. (in Kazakh).
- Qara. A. (2012) Qoqan jäne Alaşorda ükimetteri arasındaqı baylanystar [Relations Between the Kokand and Alashorda Governments]. Alaş-tanym. Ğylymi maqalalar jınaǵı. – Semey. – B. 420. (in Kazakh).
- Qaraş, Ğ. (1919). Muǵalimderge. Dürystyq joly [For Teachers. The Path of Truth], (1). (in Kazakh).
- Qaraş, Ğ. (2000). Zamana. [The Times] – Almaty: Ğylym. (in Kazakh).
- Saig, G. B. (2015). Ahmet Baytursinoǵlu ve Kazak Ceditçiliǵı [Ahmet Baytursinoǵlu and Kazakh Jadidism]. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eǵitim (TEKE) Dergisi, 4(1), 189–193. (in Turkish).
- Täi-Mürat, M. (2004). Ğumar Qaraş: Ömiri men şıǵarmaşılıǵı [Ğumar Qaraş: His Life and Works]. – Aqtöbe: A-Poligrafiya. B. 384. (in Kazakh).
- Täi-Mürat, M. (2009). Tūrlausyz tūlǵa, tauqymetti taǵdyr [An Unstable Personality, a Difficult Fate]. V Kәbisa jyl: zertteuler, esseler, әdebi tolǵamdar. – Astana: Husnihat. – B. 400. (in Kazakh).
- Ysmaǵūlov, M. Ğumar Qaraşev [Qoljazba]. Batys Qazaqstan oblystyq tarihy-ölketanu mūrjayy (BQOTÖM), M.Ş. Ysmaǵūlov qory, 47p. (in Kazakh).

ДІНТАНУ

FTAMP 21.41.63

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-18>

Ә.М. АЛПЫСБАЙ¹  М.Р. БАЛТЫМОВА^{2*} 

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, «7M02205-Исламтану» ББ 1 курс магистранты (Алматы, Қазақстан), e-mail: alpysbay.2019@internet.ru

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының доценті (Алматы, Қазақстан), *e-mail: mbr76@mail.ru

ҚАЗАҚТЫҢ ДӘСТҮРЛІ ТАҒАМ МӘДЕНИЕТІ ЖӘНЕ ИСЛАМИ НУТРИЦИОЛОГИЯ ҚАҒИДАТТАРЫМЕН ИНТЕГРАЦИЯСЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада қазақ халқының дәстүрлі тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология қағидаттарының өзара байланысы және олардың бір-біріне ықпалы кешенді түрде қарастырылады. Қазақтың тағамдық дәстүрлері ғасырлар бойы қалыптасып, халықтың көшпелі өмір салты мен табиғи-географиялық ерекшеліктеріне бейімделген. Ұлттық тағамдардың негізін ет, сүт өнімдері, дәнді дақылдар және табиғи сусындар құрайды. Қазақ халқының тағамдық әдет-ғұрыптары экологиялық таза өнімдерді пайдалануға, тағамдарды ұзақ сақтаудың дәстүрлі әдістеріне және ас мәзірін маусымдық ерекшеліктерге сай қалыптастыруға бағытталған. Ислам дінінің таралуы қазақтың тағам мәдениетіне айтарлықтай ықпал етіп, халал стандарттарының қалыптасуына негіз болды. Мұсылмандық талаптарға сәйкес, қазақ халқының дәстүрлі тағамдары доңыз етін, спиртті ішімдіктерді пайдаланбаумен ерекшеленеді. Сонымен қатар, мал сою әдістері мен тамақтану әдебі де шарифат талаптарына сай орындалған. Қазақ тағамдарының көптеген түрлері адамның ас қорыту жүйесін жақсартады, иммунитетті нығайтады және ағзаға қажетті дәрумендер мен минералдарды қамтамасыз етеді. Сонымен қатар, зерттеуде мал өнімдерін сақтау және өңдеу әдістерінің шарифат талаптарына сәйкестігі қарастырылып, олардың қауіпсіздік және сапа тұрғысынан исламдық стандарттарға толық сәйкес келетіні дәлелденді. Бұл зерттеу қазақ тағамдарының шарифат талаптарына сәйкестігін ғылыми тұрғыдан негіздеуге бағытталған және олардың халықаралық деңгейде мойындалуына үлес қосуға мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: қазақ тағамдары, ислами нутрициология, халал тағам, тамақтану мәдениеті, ислам диетологиясы.

A.M. Alpysbay¹, M.R. Baltymova²

¹1st-year Master's student, Educational Program "7M02205-Islamic Studies", Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan), e-mail: alpysbay.2019@internet.ru

²Associate Professor, Department of Religious Studies and Culturology, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan), e-mail: mbr76@mail.ru

*Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:

Ә.М.Алпысбай, М.Р.Балтымова. Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті және ислами нутрициология қағидаттарымен интеграциясы // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 17–29.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-18>

*Cite us correctly:

Ә.М.Алпысбай, М.Р.Балтымова. Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті және ислами нутрициология қағидаттарымен интеграциясы // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 17–29.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-18>.

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.05.2025 / қабылданған күні 03.06.2025.

Traditional Culinary Culture of the Kazakh People and its Integration with the Principles of Islamic Nutrition

Abstract. This article examines the interconnection between the traditional culinary culture of the Kazakh people and the principles of Islamic nutrition, as well as their mutual influence. Kazakh dietary traditions have developed over centuries, adapting to the nomadic lifestyle and natural-geographical conditions. The foundation of the national cuisine consists of meat, dairy products, grains, and natural beverages. The dietary customs of the Kazakh people emphasize the use of environmentally friendly products, traditional methods of long-term food preservation, and the formation of a diet based on seasonal characteristics. The spread of Islam has had a significant impact on the culinary culture of the Kazakh people, contributing to the formation of halal standards. In accordance with Muslim dietary requirements, traditional Kazakh dishes do not contain pork or alcoholic beverages. Furthermore, livestock slaughtering methods and food consumption practices comply with Sharia norms. Many types of Kazakh cuisine promote improved digestion, strengthen the immune system, and provide the body with essential vitamins and minerals. Additionally, the study explores methods of storing and processing meat products in accordance with Sharia norms, confirming their full compliance with Islamic standards of safety and quality. This study aims to scientifically substantiate the conformity of Kazakh dishes with Sharia requirements and their integration into international halal industry standards, facilitating their recognition at the global level.

Keywords: Kazakh cuisine, Islamic nutrition, halal food, food culture, Islamic dietetics.

А.М. Алпысбай¹ М.Р. Балтымова²

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, магистрант 1 курса ОП «7М02205-Исламоведение» (Алматы, Казахстан), e-mail: alpysbay.2019@internet.ru

²Казахский национальный университет имени аль-Фараби, доцент кафедры религиоведения и культурологии (Алматы, Казахстан), e-mail: mbr76@mail.ru

Традиционная пищевая культура казахов и её интеграция с принципами исламской нутрициологии

Аннотация. В данной статье рассматривается взаимосвязь традиционной пищевой культуры казахского народа и принципов исламской нутрициологии, а также их влияние друг на друга. Казахские пищевые традиции формировались на протяжении веков, адаптируясь к кочевому образу жизни и природно-географическим условиям. Основу национальной кухни составляют мясо, молочные продукты, злаки и натуральные напитки. Пищевые обычаи казахского народа направлены на использование экологически чистых продуктов, традиционные методы длительного хранения пищи и формирование рациона в соответствии с сезонными особенностями. Распространение ислама оказало значительное влияние на кулинарную культуру казахов, способствуя формированию стандартов халяль. В соответствии с мусульманскими требованиями, традиционные казахские блюда не содержат свинины и алкогольных напитков. Кроме того, методы забоя скота и культура приема пищи соответствуют нормам шариата. Многие виды казахской кухни способствуют улучшению пищеварения, укреплению иммунной системы и обеспечению организма необходимыми витаминами и минералами. Также в исследовании рассматриваются методы хранения и переработки мясных продуктов в соответствии с нормами шариата, что подтверждает их полное соответствие исламским стандартам безопасности и качества. Настоящее исследование направлено на научное обоснование соответствия казахских блюд требованиям шариата, а также на их интеграцию в международные стандарты халяльной индустрии, что способствует их признанию на мировом уровне.

Ключевые слова: казахская кухня, исламская нутрициология, халяльная еда, культура питания, исламская диетология.

A.M. Alpysbay¹, M.R. Baltymova²

¹1. sınıf yüksek lisans öğrencisi, "7M02205-İslamtanu" Eğitim Programı, Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Almatı, Kazakistan), e-mail: alpysbay.2019@internet.ru

² Doç, Dr. Din Bilimleri ve Kültüroloji Bölümü, Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Almatı, Kazakistan), e-mail: mbr76@mail.ru

Kazakların Geleneksel Beslenme Kültürü ve İslam Nütrisyonu İlkeleriyle Entegrasyonu

Özet. Bu makalede, Kazak halkının geleneksel beslenme kültürü ile İslam nütrisyonu ilkeleri arasındaki ilişki ve bunların birbirlerine etkisi ele alınmaktadır. Kazakların beslenme gelenekleri yüzyıllar boyunca göçebe yaşam tarzına ve doğal-coğrafi koşullara uyum sağlayarak şekillenmiştir. Ulusal mutfakların temelini et, süt ürünleri, tahıllar ve doğal içecekler oluşturmaktadır. Kazak halkının beslenme adetleri, ekolojik olarak temiz ürünlerin kullanılmasına, gıdaların geleneksel uzun süreli saklama yöntemlerine ve mevsimsel özelliklere göre diyetin oluşturulmasına yöneliktir. İslam'ın yayılması, Kazakların mutfak kültürü üzerinde önemli bir etki yapmış, helal standartlarının oluşmasına katkı sağlamıştır. Müslüman gereksinimlerine uygun olarak, geleneksel Kazak yemeklerinde domuz eti ve alkollü içecekler bulunmaz. Ayrıca, hayvan kesim yöntemleri ve yemek yeme kültürü şeriat kurallarına uygundur. Kazak mutfaklarının birçok çeşidi sindirimi kolaylaştırmakta, bağışıklık sistemini güçlendirmekte ve vücudun gerekli vitamin ve mineralleri almasını sağlamaktadır. Ayrıca, araştırmada et ürünlerinin şeriat normlarına uygun olarak saklanma ve işlenme yöntemleri incelenmiş ve bunların İslami güvenlik ve kalite standartlarına tam uygunluğu ortaya konmuştur. Bu çalışma, Kazak yemeklerinin şeriat gereksinimlerine uygunluğunu bilimsel olarak kanıtlamayı ve bunların uluslararası helal endüstri standartlarına entegrasyonunu amaçlamakta, böylece dünya çapında tanınmasına katkı sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Kazak mutfakları, İslami nütrisyon, helal gıda, beslenme kültürü, İslami diyetetik.

Кіріспе

Қазақ халқының дәстүрлі тағам мәдениеті – бұл ғасырлар бойы қалыптасқан, этномәдени, әлеуметтік және діни факторлардың ықпалымен жетілген ұлттық құндылық. Ұлттық тағам үлгілері көшпелі өмір салтына бейімделген, экологиялық таза өнімдерден тұрады және жоғары энергетикалық құндылыққа ие. Дәстүрлі қазақ тағамдарының негізінде мал шаруашылығы өнімдері (ет, сүт), дәнді дақылдар, өсімдік майлары және табиғи сусындар жатыр. Сонымен қатар табиғи шөптер мен өсімдіктерден дайындалған әртүрлі тағамдық қоспалар, шипалық сусындар да тағам рационында ерекше орын алған. Қазақ халқының тағам мәдениеті тек күнделікті ас мәзірінің жиынтығы ғана емес, сонымен қатар ұлттық болмыс пен тұрмыс-тіршіліктің ажырамас бөлігі болып табылады (Болатхан, 2023). Дәстүрлі қазақ тағамдарының құрамы адам денсаулығына пайдасы тұрғысынан ғылыми зерттеулердің назарында тұр. Атап айтқанда қазіргі нутрициологиялық зерттеулер қымыз бен шұбаттың иммундық жүйені нығайтудағы рөлін, ет және сүт өнімдерінің адам ағзасына тигізетін биологиялық әсерін анықтап отыр. Сонымен қатар дәстүрлі тағамдардың құрамындағы ақуыздар, майлар және көмірсулардың тепе-теңдігі қазақ халқының физикалық белсенділігі жоғары өмір салтымен үйлесімді болғандығы дәлелденуде.

Соңғы жылдары исламдық нутрициология қағидаттарының қазақ тағам мәдениетіне ықпалына арналған зерттеулер өзекті бола бастады. Зерттеуші Джамил Шахидтің шолуында тамақтану және азық-түлік қауіпсіздігіне қол жеткізу үшін ақуыздың оңтайлы

көздерінің қажеттілігі контекстінде мұсылмандар арасында тұтыну тәжірибесі қарастырылады және мұсылмандар үшін ненің рұқсат етілетіні (халал) немесе тыйым салынғаны (харам) және оның екі негізгі дереккөзге – Құран мен хадиске және басқа да қосымша дереккөздерге сүйене отырып қалай анықталатыны талқыланады (Shahid, 2023: 480-490). Ал осы мәселені зерттеуші Алзир Джавада, Ридер Ульрикеб және Хадид Халид Абу тағамдар біздің күнделікті өмірімізде өте маңызды рөл атқаратынын және тағамдардың көпшілігі аймақтық, мәдени және діни әсерлерге негізделгенін айта келе, халал, тайиб және хабит ұғымдарына, олардың құндылықтарына және азық-түлік қауіпсіздігімен байланысына практикалық шолу жасаған (Alzeer and others, 2018: 264-267). Малайзиядағы халал тағамдарды сертификаттау мәселесін зерделеген Ариф Сазелин мен Сидек Сафия халал логотипін теріс пайдалану жағдайларының көбеюі және халал тағамның күмәнді мәртебесі мұсылман тұтынушыларының Малайзиядағы халал тағамның мәртебесіне қатысты көптеген алаңдаушылықтарын тудырды дей келе, халал тағамды анықтау және сертификаттау процедурасын күшейту қажеттігін айтады және бұл мұсылман қауымының әл-ауқаты мен тұрақтылығының дамуына үлес қосады деп тұжырымдайды (Arif, Sidek, 2015: 116-129). Бұл пікірлер ислам дәстүріндегі тағамтану мәселесінің әлемдік деңгейде қарастырылуда екенін көрсетеді.

Ислам дінінің келуімен қазақ халқының тағамдық дәстүрлері шариғат нормаларына сәйкес өзгерістерге ұшырады. Бұл өзгерістер мал сою тәртібінен бастап азық-түлік өнімдерін дайындау және сақтау әдістеріне дейінгі көптеген аспектілерге ықпал етті. Мәселен, халал стандарттарына сәйкес келмейтін тағам түрлері тұтынудан шығарылып, азық-түлік өндірісінде тазалық пен санитарлық талаптарға ерекше мән берілді. Ислам тағылымдарында денсаулықты сақтау және дұрыс тамақтану ерекше орын алады. Пайғамбар хадистерінде тағамды ысырап етпеу, тамақты асықпай ішу, әртүрлі тағамдарды араластырмау секілді кеңестер берілген. Бұл қағидаттар қазақ қоғамында тағам тұтыну мәдениетін қалыптастыруда маңызды рөл атқарды. Исламдық тамақтану әдебі мен тағамды бөлісу дәстүрі қонақжайлылық пен ұжымшылдық сияқты ұлттық қасиеттермен үндесті. Сондай-ақ ораза ұстау дәстүрі де халықтың тағамдық тәртібіне оң ықпал етіп, асқазан-ішек жүйесін демалдыру және ағзаны тазарту механизмін жетілдірді.

Қазіргі таңда азық-түлік қауіпсіздігі мен халық денсаулығын қорғау Қазақстан үшін басым бағыттардың бірі болып табылады. Бұл тұрғыда ұлттық тағам мәдениетін сақтау және дамыту мемлекеттік саясаттың маңызды құрамдас бөлігіне айналып отыр. «Қазақстан Республикасының 2030 жылға дейінгі азық-түлік қауіпсіздігі тұжырымдамасы» шеңберінде дәстүрлі тағам өнімдерін ғылыми негізде зерттеу және оларды халықтың күнделікті рационында насихаттау мәселелері көтерілуде (Қазақстан Республикасының агроөнеркәсіптік кешенін дамытудың 2021-2030 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы, 2021). Бұл құжаттың стратегиялық міндеттеріне тағам сапасын бақылау, ұлттық тағам өнімдерін өндірудің экологиялық стандарттарға сәйкестігін арттыру, сондай-ақ халал индустриясын дамыту кіреді. Сонымен қатар ауыл шаруашылығы өнімдерін қайта өңдеу, органикалық азық-түлік өндірісін ұлғайту, дәстүрлі тағамдарды заманауи тамақтану талаптарына бейімдеу бағытындағы ғылыми-зерттеу жобалары да қолдау табуда. Бүгінгі таңда ұлттық тағам өнімдерінің брендингін дамыту, ішкі нарықта және шетелдік нарықтарда насихаттау да маңызды мәселелердің бірі саналады. Дәстүрлі тағамдардың биологиялық және тағамдық құндылығын ғылыми дәлелдеу арқылы олардың бәсекеге қабілеттілігін арттыру міндеті қойылып отыр. Осы орайда тағам өнімдерінің халал сертификатталуын қамтамасыз ету, сапа стандарттарын сақтау және халықтың дұрыс тамақтану мәдениетін қалыптастыру бойынша ақпараттық-ағартушылық жұмыстар жүргізілуде. Бұның барлығы дәстүрлі қазақ тағамдарының ғылыми негізделген тұрғыда дамуына, ұлттық мұраны сақтауға және ұлт денсаулығын нығайтуға бағытталған маңызды қадамдар болып табылады.

Қазақстанда халал индустриясы қарқынды дамып келеді, бұл халықтың діни сенімдеріне сәйкес тамақтану қажеттіліктерімен тығыз байланысты. Халал өнімдерге деген сұраныс қоғамның рухани құндылықтарына, сонымен қатар тұтынушылардың денсаулық пен сапа талаптарына жауап беру қажеттілігіне негізделген. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) 2024 жылғы мәліметтері бойынша, Республика аумағында 1925 кәсіпорын халал сертификатталған, олардың ішінде 447 кәсіпорын 2024 жылы ғана жаңадан сертификатталған (Қазақстан Республикасының Мұсылмандары діни басқармасы. Жылдық есеп, 2024). Бұл көрсеткіш отандық тағам өнімдерінің халал стандарттарына сәйкестігін қамтамасыз етуге бағытталған мемлекеттік және қоғамдық шаралардың тиімділігін көрсетеді. Сонымен қатар халал өнімдердің сапасын бақылау және сертификаттау процесі қатаң халықаралық талаптарға сәйкестендіріліп жүргізілуде. Әлемдік тәжірибе көрсеткендей, халал индустриясы жаһандық деңгейде қарқынды дамуда. Ислам Ынтымақтастық Ұйымының (ОІС) 2022 жылғы баяндамасына сәйкес, әлемдік халал нарығының жыл сайынғы өсімі 20%-ға жетіп отыр (Organisation of Islamic Cooperation, 2022), бұл Қазақстан үшін жаңа экспорттық мүмкіндіктерді ашады. Әсіресе Оңтүстік-Шығыс Азия елдері (Индонезия, Малайзия), Таяу Шығыс мемлекеттері және Еуропа халал өнімдерге үлкен сұраныс білдіруде. Осыған байланысты қазақстандық өндірушілер халал талаптарына сәйкес өнім шығарып, халықаралық нарыққа шығу стратегиясын белсенді түрде дамытуды көздеуде. Қазақстанда халал индустриясының дамуы тек тағам өнімдерімен шектелмей, косметика, фармацевтика, туризм және қызмет көрсету салаларын да қамти бастады. 2023 жылы ҚМДБ жанынан құрылған «Халал даму» ұйымы өндіріс орындарын тексеру, стандарттарды енгізу және мамандар даярлау бағытында жүйелі жұмыстар жүргізуде. Бұл өз кезегінде халал индустриясының сапалы дамуына және халықаралық талаптарға сай бәсекеге қабілетті өнім ұсынуға мүмкіндік береді. Қазақстан Үкіметі де халал индустриясын қолдауға мүдделі болып отыр. Агроөнеркәсіптік кешенді дамыту бағдарламалары мен экспортты әртараптандыру стратегияларында халал өнімдерін өндіруді кеңейту маңызды басымдықтардың бірі ретінде белгіленген. Сонымен бірге халал стандарттары бойынша ғылыми-зерттеу және сараптама орталықтарын ашу, халықаралық аккредитациядан өту және шетелдік серіктестіктермен ынтымақтастықты кеңейту жұмыстары жүргізілуде. Бұл бағыттағы жұмыстар Қазақстанның халал индустриясында аймақтық хабқа айналуына мүмкіндік береді. Тұтастай алғанда халал индустриясының дамуы ұлттық экономиканың әртараптандырылуына, отандық өнім сапасының артуына, халықтың әлеуметтік сұраныстарына жауап беруге және ислам әлеміндегі Қазақстанның имиджін нығайтуға септігін тигізеді.

Исламдық нутрициологияға сәйкес, тағам тек денсаулық сақтау құралы ғана емес, сонымен қатар рухани тазару мен өмір сүру сапасын жақсартатын маңызды фактор ретінде қарастырылады. Адам ағзасының саулығы мен рухани тепе-теңдігін сақтау үшін тағам өнімдерінің құрамы, тазалығы және алыну тәсілі аса мәнге ие. Ислам дініндегі «халал» және «харам» ұғымдары адамның күнделікті тұтынатын тағам өнімдерінің сапасын, шығу көзін және өндіру әдістерін бақылаудың негізгі қағидаттарын айқындайды. Бұл нормалар шарият талаптарына негізделген және тағам арқылы адам денсаулығын ғана емес, оның рухани ахуалын да қорғауды мақсат етеді. Ислам тағылымдарына сәйкес, халал тағам адамның тәніне де, жанына да оң әсер етеді, ал харам азықтар керісінше, рухани және физикалық зиян келтіруі мүмкін деп саналады. Мұндай көзқарас адамның өмір салтын, дүниетанымын және тұтынушылық әдеттерін реттеуде маңызды рөл атқарады. Ислам тағам мәдениетінде адал өнімді тұтыну арқылы Аллаға деген құрмет пен шүкіршілік білдіру, сондай-ақ күнделікті өмірде этикалық қағидаларды сақтау түсінігі терең қалыптасқан. Бұл қағидаттар қазақ халқының дәстүрлі тағам мәдениетіне де өз ықпалын тигізді. Ислам дінінің таралуымен бірге қазақ қоғамында тағам таңдаудағы діни-этикалық нормалар күшейе түсті. Нәтижесінде халал талаптарына сәйкес келмейтін азық-түлік өнімдерін тұтынудан саналы түрде бас тарту мәдениеті қалыптасты. Мысалы, шариятқа сай сойылған

малдың етіне ғана рұқсат беру, спирттік ішімдіктерден және шошқа өнімдерінен аулақ болу секілді ережелер қазақтардың күнделікті тағам үлгісіне терең сінді. Бұл үрдіс ұлттық болмыстың ажырамас бөлігіне айналып, рухани тазалық пен денсаулықты сақтау ұстанымымен ұштасқан. Сонымен бірге исламдық тағам нормаларына сәйкестік қазіргі замандағы тағам қауіпсіздігі, сапа стандарттары және экологиялық таза өнімдерді тұтыну мәселелерімен де үйлеседі. Осылайша исламдық нутрициология қағидаттары дәстүрлі тағам мәдениеті мен заманауи қоғамдық қажеттіліктер арасындағы көпір қызметін атқаруда.

Қазақтың дәстүрлі тағамдарын исламдық нутрициология тұрғысынан зерттеу олардың тағамдық құндылығы мен халал стандарттарға сәйкестігін дәлелдеуге мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты: Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен ислами нутрициология қағидаттарының өзара байланысын ғылыми тұрғыда негіздеу, ұлттық тағамдардың шарият талаптарына сәйкестігін талдау, олардың денсаулыққа тигізетін әсерін бағалау және тағам сапасын арттыру мақсатында ғылыми негізделген ұсыныстар әзірлеу.

Зерттеудің негізгі міндеттері:

1. Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениетінің тарихи қалыптасуын және оның заманауи тағам жүйесімен байланысын сипаттау;
2. Қазақтың ұлттық тағамдары мен ислам тағам стандарттарының ортақ және ерекшеленетін тұстарын анықтау;
3. Исламдық нутрициология қағидаттарының қазақ тағам мәдениетіне тигізетін ықпалын талдау;
4. Қазақтың ұлттық тағамдарын халал индустриясы талаптарына сәйкестігі тұрғысынан бағалау;
5. Қазақ тағамдарының халал нарығында бәсекеге қабілеттілігін арттыру үшін ғылыми негізделген ұсыныстар әзірлеу.

Зерттеудің өзектілігі қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология қағидаттарының өзара ықпалдасу үдерісін ғылыми тұрғыдан жүйелеу қажеттілігімен және ұлттық тағам өнімдерін халықаралық халал стандарттарына сәйкестендіру маңыздылығымен айқындалады. Бұл зерттеу ұлттық тағам мәдениетінің дамуы мен ислам тағам стандарттарының интеграциясын ғылыми негізде сипаттауға, тағам сапасын жақсарту стратегиясын ұсынуға және халал индустриясының қазақ тағам мәдениетіндегі рөлін анықтауға бағытталған.

Зерттеу әдістері

Зерттеу барысында қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен ислами нутрициология қағидаттарының өзара байланысын кешенді түрде қарастыру үшін бірнеше ғылыми әдістер қолданылды. Әдіснамалық негіз ретінде әдеби шолу, салыстырмалы талдау, тарихи-этнографиялық зерттеу, контент-талдау және нормативтік-құқықтық талдау әдістері таңдалды. Бұл тәсілдер зерттеу нысанын жан-жақты қарастырып, ғылыми негізделген тұжырымдар жасауға мүмкіндік берді.

Зерттеудің бастапқы кезеңінде әдеби шолу әдісі қолданылды. Бұл әдіс қазақтың дәстүрлі тағам мәдениетінің қалыптасуы, исламдық нутрициология қағидаттары және халал тағам стандарттары туралы ғылыми еңбектерді қарастыруға бағытталды. Әдеби шолу барысында қазақстандық, ресейлік және халықаралық ғалымдардың зерттеулері талданып, қазақ тағам мәдениетінің исламдық қағидалармен сәйкестігін сипаттайтын теориялық негіздер айқындалды. Сонымен қатар Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы (ҚМДБ) ұсынған халал стандарттары мен исламдық диетология талаптары сипатталды.

Әдеби шолумен қатар қазақ тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология талаптарын салыстыру мақсатында салыстырмалы талдау әдісі қолданылды. Бұл әдіс арқылы қазақ тағамдарының химиялық құрамы, дайындалу тәсілдері және сақтау әдістері

исламдық диетология талаптарымен сәйкестігі тұрғысынан бағаланды. Қазақтың дәстүрлі тағамдарындағы негізгі ингредиенттер мен оларды өңдеу әдістері Құран мен хадистерде сипатталған тағамдық қағидаттармен салыстырылып, халал талаптарына сәйкестігі анықталды. Сонымен қатар Қазақстан, Түркия, Малайзия, Сауд Арабиясы және Біріккен Араб Әмірліктеріндегі халал индустриясы тәжірибелері қарастырылып, олардың ұлттық тағам мәдениетіне ықпалы зерттелді.

Тарихи-этнографиялық әдіс қазақ халқының дәстүрлі тағам мәдениетінің тарихи дамуын зерттеу және оның исламдық тағам қағидаларымен ықпалдасу үдерісін сипаттау мақсатында қолданылды. Қазақ тағам мәдениетінің трансформациялық ерекшеліктерін көрсету үшін XV-XIX ғасырлар аралығындағы тағамдық дәстүрлер туралы этнографиялық дереккөздер жүйелі түрде қарастырылды (Zharmagambetova, 2024: 145-160). Қазақ тағам мәдениетінің эволюциялық дамуын кезеңдерге бөліп талдау барысында ислам дінінің Орта Азия мен қазақ даласына таралу кезеңі (VIII-XII ғғ.) (Баттал, 2021), Қазақ хандығы дәуіріндегі (XV-XVIII ғғ.) дәстүрлі тағам өндірісінің дамуы (Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері, 2006: 8), 1920-1991 жж. кеңестік кезеңдегі тағам индустриясының құрылымдық өзгерістері (Ыбырайхан, Сақтағанова, 2023: 128-143), сондай-ақ Тәуелсіздік алғаннан кейінгі, яғни 1991 жылдан бастап ұлттық тағамдардың қайта жаңғыруы (Уркумбаева, Бейсекова, 2020: 242-247) мен халал стандарттарына бейімделу үрдістері жан-жақты талданды. Аталған кезеңдердегі тағам мәдениетінің өзгерістерін тарихи-этнографиялық деректер негізінде саралай отырып, исламдық тағам қағидаларының қазақтың дәстүрлі тағам үлгілеріне сіңісу динамикасы анықталды. Бұл тәсіл ұлттық тағам мәдениетін қалыптастырудағы діни, әлеуметтік және саяси факторлардың рөлін кешенді түрде түсінуге мүмкіндік береді.

Зерттеу барысында контент-талдау әдісі қолданылды. Бұл әдіс Қазақстандағы халал индустриясының дамуы, ұлттық тағам мәдениетін сақтауға бағытталған мемлекеттік бағдарламалар мен нормативтік құжаттарды терең әрі жүйелі түрде талдауға негізделді. Контент-талдау аясында Қазақстан Мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) 2024 жылғы халал стандарттау ережелері, Қазақстан Республикасының 2030 жылға дейінгі азық-түлік қауіпсіздігі тұжырымдамасы, сондай-ақ халықаралық ұйымдардың баяндамалары, атап айтқанда FAO (БҰҰ Азық-түлік және ауыл шаруашылығы ұйымы) және ОИС (Ислам Ынтымақтастық Ұйымы) құжаттары мұқият зерттелді. Бұл зерттеу қазақ тағамдарының халал индустриясымен өзара байланысын сипаттап, ұлттық тағам мәдениетінің тиімді дамуы үшін қажетті шараларды анықтауға мүмкіндік берді. Қарастырылған құжаттар мен нормативтік актілер ұлттық тағам өнімдерінің экологиялық, сапалық және халал талаптарына сәйкестігін қамтамасыз ету бағытындағы саясат пен стратегияларды айқындауға ықпал етті. Сонымен қатар бұл әдіс арқылы Қазақстандағы халал индустриясының жаһандық нарыққа шығу мүмкіндіктері, ұлттық тағамдардың халықаралық талаптарға бейімделуі және тағам қауіпсіздігін қамтамасыз ету мәселелері зерттеліп, өзекті ұсыныстар әзірленді.

Зерттеу барысында нормативтік-құқықтық талдау әдісі пайдаланылып, Қазақстандағы халал сертификаттау жүйесін, тағам сапасын бақылау стандарттарын және азық-түлік қауіпсіздігіне қатысты заңнамаларды терең зерделеуге ерекше көңіл бөлінді. Бұл мақсатта Қазақстан Республикасының «Тамақ өнімдерінің қауіпсіздігі туралы» заңы (Қазақстан Республикасының заңы, 2007) және «Халал өнімдерін сертификаттау туралы» нормативтік актілері, сондай-ақ халықаралық деңгейде қабылданған Codex Alimentarius (Халықаралық азық-түлік стандарттары) мен Ислам Ынтымақтастық Ұйымы (ОИС) стандарттары қарастырылды (Исманов, Ырматов, 2023: 205-218). Зерттеу нәтижесінде Қазақстандағы халал индустриясын дамыту үшін құқықтық негіздерді жетілдірудің маңыздылығы айқындалды. Бұл құқықтық актілер мен стандарттар халал өнімдерін өндіру және сертификаттау процесінің тиімділігін арттыруға, сонымен қатар Қазақстанның халал индустриясын халықаралық деңгейде сәйкестендіру мен бәсекеге қабілеттілігін қамтамасыз

етуге мүмкіндік береді. Нормативтік-құқықтық талдау отандық заңнаманы халықаралық талаптармен үйлестіру және оның халал индустриясындағы мүмкіндіктер мен қауіптерді ескере отырып, одан әрі жетілдіру бойынша нақты ұсыныстар жасауға негіз болды.

Жоғарыда аталған әдістерді кешенді қолдану зерттеудің ғылыми негізділігін арттырып, қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология қағидаттарының өзара ықпалдасу мәселесін жан-жақты қарастыруға мүмкіндік берді. Зерттеу нәтижелері қазақ тағам мәдениетінің исламдық тамақтану стандарттарымен үйлесімділігі мен оның ғылыми тұрғыдан негізделуінің қажеттілігін көрсетті.

Нәтижелері және талқылау

Зерттеу барысында қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология қағидаттарының өзара байланысы кешенді түрде қарастырылып, олардың ортақ белгілері мен айырмашылықтары анықталды. Әдеби шолу, салыстырмалы талдау, тарихи-этнографиялық зерттеу, контент-талдау және нормативтік-құқықтық талдау нәтижесінде қазақтың тағам мәдениетінің исламдық тағам стандарттарына сәйкестігі дәлелденді. Зерттеу көрсеткендей, қазақ халқының дәстүрлі тағамдарының басым көпшілігі шарифат талаптарына сәйкес келеді, өйткені қазақ асханасы мал шаруашылығы өнімдеріне, дәмді дақылдарға және табиғи ашыту технологияларына негізделген. Сонымен қатар қазақ тағамдарының денсаулыққа пайдасы исламдық нутрициология қағидаттарына сәйкес келетіні ғылыми деректермен дәлелденді.

Зерттеу нәтижелері қазақтың тағам мәдениетінің исламдық диетология талаптарына сәйкес екенін көрсетті. Қазақ тағамдарының химиялық құрамы, олардың шарифат талаптарына сәйкестігі және дәстүрлі өңдеу тәсілдері халал стандарттарымен толықтай үйлеседі. Исламдық нутрициологияда тағам табиғи әрі экологиялық таза болуы тиіс деп есептеледі. Бұл қағидаттар қазақ тағамдарында да сақталған: ет және сүт өнімдері табиғи түрде өңделіп, ұзақ мерзімге сақталатын сүрленген ет, қымыз, шұбат сияқты дәстүрлі тағамдар адам ағзасына пайдалы әсер ететінін дәлелдейді. Қазақ асханасында химиялық қоспалар қолданылмайды, ал тағам дайындау әдістері (қайнату, қуыру, сүрлеу, ашыту) тағамның тағамдық құндылығын сақтауға бағытталған. Бұл зерттеу нәтижелері қазақ тағам мәдениетінің шарифат талаптарына сәйкес дамығанын және оны ғылыми тұрғыда дәлелдеуге мүмкіндік берді. Салыстырмалы талдау келесі айырмашылықтарды көрсетті (Кесте 1):

Критерий	Қазақ тағамдары	Исламдық нутрициология	Сәйкестік
Тағам өнімдерінің құрамы	Қой еті, сиыр еті, жылқы еті, қымыз, шұбат, құрт	Таза, табиғи өнімдерді тұтыну (халал)	Сәйкес келеді
Химиялық өңдеу	Өңделмеген, табиғи	Өңделмеген, табиғи тағамдарды қолдау	Сәйкес келеді
Тыйым салынған өнімдер	Доңыз еті, алкоголь жоқ	Доңыз еті, алкоголь харам	Сәйкес келеді
Тағам дайындау тәсілі	Қайнату, қуыру, сүрлеу, ашыту	Бұға пісіру, қуыру, қайнату, табиғи ашыту	Сәйкес келеді
Сақтау әдістері	Кептіру, сүрлеу, мұздату	Құнарлылығын сақтайтын табиғи әдістер	Сәйкес келеді

Кесте 1 – Қазақ тағамдары мен исламдық нутрициология қағидаттарының салыстырмалы талдауы

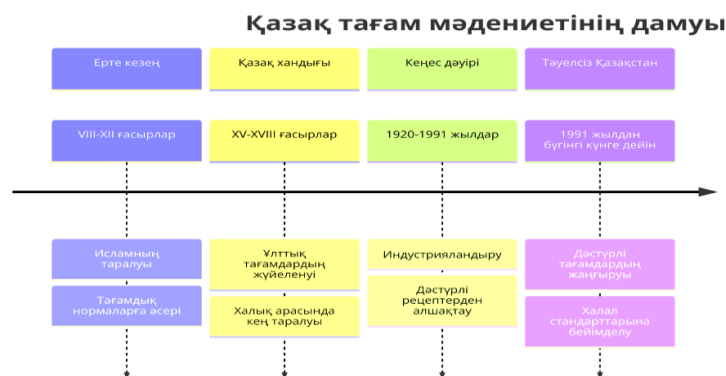
Исламдық нутрициология тұрғысынан алғанда, табиғи және таза өнімдерді тұтыну рұқсат етілген (халал саналады). Қазақтың дәстүрлі сүт өнімдері – қымыз, шұбат, айран, құрт, ірімшік – экологиялық тұрғыдан таза әрі табиғи әдістермен өңделетін тағам түрлері болып табылады (Малбақов және т.б., 2024: 22-30). Бұл өнімдер адам ағзасына қажетті

дәрумендер мен минералдарға бай, иммундық жүйені нығайтуға ықпал етеді және асқазан-ішек жолдарының жұмысын жақсартады. Сонымен қатар исламдық диетология ашыту арқылы дайындалған сүт өнімдерінің ас қорыту жүйесіне оң әсер ететінін көрсетеді, ал қазақтың дәстүрлі тағам мәдениетінде бұл тағамдар ерекше орынға ие.

Салыстырмалы талдау қазақтың тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология арасындағы байланысты тереңдетіп қарастыруға мүмкіндік берді. Қазақ асханасында тұтынылатын негізгі тағам өнімдері Құран мен хадистерде рұқсат етілген өнімдер қатарында екенін зерттеу нәтижелері дәлелдейді. Исламдық тамақтану мәдениетінде харам тағамдарды тұтынуға тыйым салынса, қазақ тағамдары да харам деп саналатын доңыз еті мен спиртті ішімдіктерді қолданбайды. Сонымен қатар мал сою дәстүрі исламдық ережелерге сәйкес жүзеге асырылады (Аманкул Т. және т.б., 2024: 160-169), яғни малды бауыздау кезінде «Бисмиллаһи Аллаһу Ақбар» деп айту, қанды толық ағызу және таза сою қағидалары қазақ дәстүрінде сақталған. Бұл зерттеу қазақ халқының тағам мәдениетінің исламдық ережелермен үйлесетінін және оның тарихи түрде қалыптасқанын көрсетеді.

Қазақ асханасының ет пен май дайындау дәстүрлері исламдық тағам стандарттарына толықтай сәйкес келетінін зерттеу барысында анықталды. Шариғат заңдарына сәйкес, ет өнімдері тұтынуға жарамды болуы үшін мал арнайы әдіспен сойылуы керек, яғни бауыздау кезінде қан толық ағызылуы қажет, ал ет өңдеу барысында оның халал талаптарына сәйкес сақталуы маңызды. Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениетінде қой, сиыр және жылқы малы ғасырлар бойы шариғат талаптарына сай сойылып келеді. Сондай-ақ, қазақ халқының дастарқан мәдениетінде қойдың басы мен төстігін сыйлы мейманға ұсыну – исламдағы құрмет көрсету дәстүрімен үндеседі. Бұған қоса қазақ асханасында доңыз еті мен алкогольді ішімдіктер тұтыну дәстүрі жоқ, бұл қазақ тағам мәдениетінің исламдық нутрициология қағидастарына толықтай сәйкес келетінін дәлелдейді.

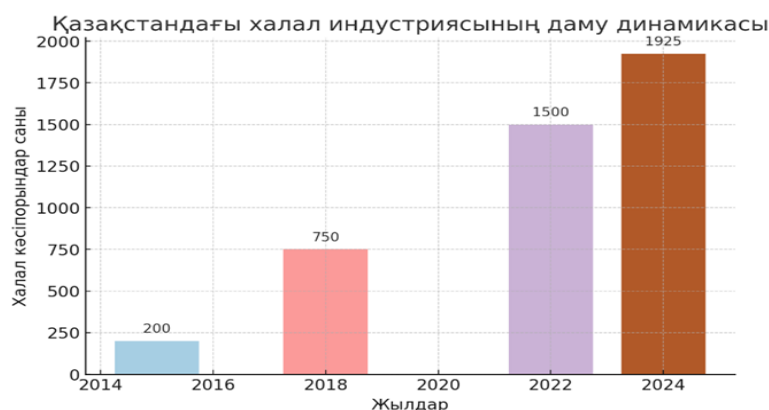
Тарихи-этнографиялық зерттеу қазақ тағам мәдениетінің даму динамикасын сипаттап, оның исламдық тағам стандарттарымен ықпалдасуын анықтады. Зерттеу барысында қазақ тағамдарының дамуы бірнеше тарихи кезеңдерге бөлінді: VIII-XII ғасырларда ислам дінінің таралуы тағамдық нормаларға әсер етсе, XV-XVIII ғасырларда Қазақ хандығы дәуірінде ұлттық тағам үлгілері жүйеленіп, халық арасында кең тарады. Кеңестік кезеңде (1920-1991 жж.) тағам индустриясы ұлттық дәстүрлерден алшақтай бастады, ал тәуелсіздік алғаннан кейін (1991 жылдан бастап) қазақ тағамдары қайта жаңғыруда. Бүгінгі таңда ұлттық тағам мәдениеті қайта жанданып, халал стандарттарына бейімделу үрдісі қарқынды жүріп жатыр. Сонымен қатар исламдық нутрициология талаптарына сәйкес келетін тағам өнімдері ғылыми зерттеулердің нысанына айналууда (Сурет 1).



Сурет 1 – Қазақ тағам мәдениетінің дамуы

Контент-талдау нәтижелері Қазақстанда халал индустриясының қарқынды дамып жатқанын көрсетті. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының (ҚМДБ) 2024 жылғы

мәліметтері бойынша, Республика аумағында 1925 кәсіпорын халал сертификатталған, оның ішінде 447 кәсіпорын 2024 жылы жаңадан сертификаттаудан өтті (Сурет 2). Ислам Ұнтымақтастық Ұйымының (ОИС) 2022 жылғы баяндамасына сәйкес, әлемдік халал нарығының жыл сайынғы өсімі 20%-ды құрайды, бұл Қазақстан үшін жаңа экспорттық мүмкіндіктерді ашады. Сонымен қатар Қазақстанда халал өнімдерге деген сұраныстың артуы халықтың исламдық тамақтану қағидаларын ұстану үрдісін көрсетеді. Дегенмен Қазақстанның халал индустриясы халықаралық стандарттарға сәйкестікті күшейту, сертификаттау жүйесін жетілдіру және халал өнімдердің экспортын ұлғайту қажет.

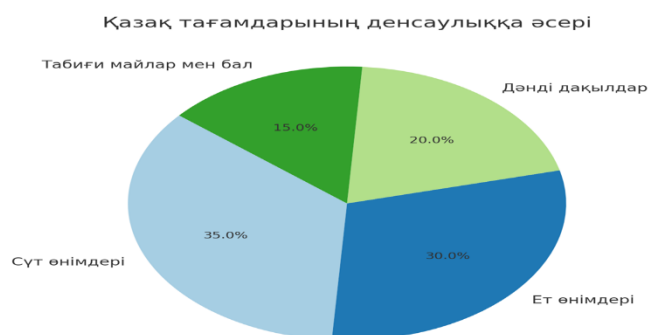


Сурет 2 – Қазақстандағы халал индустриясының даму динамикасы

Нормативтік-құқықтық талдау Қазақстанда халал индустриясын реттеу бойынша бірнеше заңнамалық құжаттар қабылданғанын көрсетті. Қазақстан Республикасының «Тамақ өнімдерінің қауіпсіздігі туралы» заңы және ҚР «Халал өнімдерін сертификаттау туралы» нормативтік актілері ұлттық тағам өнімдерінің халал стандарттарына сәйкестігін реттеуге бағытталған. Сонымен қатар Codex Alimentarius (Халықаралық азық-түлік стандарттары) және ОИС (Ислам Ұнтымақтастық Ұйымы) ұсынған халал индустриясына қатысты халықаралық стандарттармен үйлестіруді күшейту қажет. Қазақстанның халал индустриясы халықаралық стандарттарға сәйкестендірілген жағдайда, отандық өнімдер әлемдік нарыққа бәсекеге қабілетті бола алады.

Қазақстан халал индустриясын дамытуда үлкен мүмкіндіктерге ие мемлекеттердің қатарында. Алайда, бұл саланың тұрақты және қарқынды дамуын қамтамасыз ету үшін бірқатар маңызды стратегиялық қадамдарды жүзеге асыру қажет. Біріншіден, халал индустриясын заңнамалық тұрғыдан реттеу жүйесін жетілдіру, сондай-ақ сертификаттау және өнім сапасын бақылау стандарттарын нығайту маңызды. Екіншіден, ислам елдерінің озық тәжірибесін қолдану арқылы халықаралық серіктестіктерді дамыту және экспорттық бағыттарды кеңейту қажеттілігі туындайды. Үшіншіден, нарықта жалған халал өнімдерінің таралуына жол бермеу үшін, өндірісті толық қадағалайтын қатаң бақылау жүйесін енгізу ұсынылады (Алтайқызы, Борбасов, 2024: 65-71).

Зерттеу нәтижелері қазақ тағамдарының адам денсаулығына тигізетін оң әсерін дәлелдейді. Қазақтың дәстүрлі сүт өнімдері (қымыз, шұбат, айран, құрт) асқазан-ішек жолдарының жұмысын жақсартады, иммунитетті нығайтады және табиғи пробиотиктер ретінде әрекет етеді. Ет өнімдері (бешбармақ, қуырдақ, сүр ет) ақуызға бай, бұлшықет жүйесін нығайтады және ағзаға қажетті аминқышқылдармен қамтамасыз етеді. Дәнді дақылдар (тары, арпа, бидай) ас қорытуға пайдалы және энергия көзі ретінде қызмет етеді. Табиғи өсімдік майлары мен бал жүрек-қан тамырлары жүйесін қолдайды және антиоксиданттық қасиетке ие. Бұл зерттеу нәтижелері қазақ тағамдарының исламдық нутрициология қағидаттарына толық сәйкес келетінін және олардың адам денсаулығына пайдасы зор екенін дәлелдейді (Сурет 3).



Сурет 3 – Қазақ тағамдарының денсаулыққа әсері

Жүргізілген зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып, қазақ тағам мәдениетін сақтау және халал индустриясын дамыту бойынша бірнеше ұсыныстар жасалды. Біріншіден, қазақтың дәстүрлі тағамдарын ғылыми негізде зерттеуді жалғастыру және тағам құрамы мен денсаулыққа әсерін нақты ғылыми зерттеулер арқылы дәлелдеу қажет. Екіншіден, қазақ тағамдарын халықаралық халал стандарттарына сәйкестендіру арқылы олардың экспорттық әлеуетін арттыру қажет. Үшіншіден, халық арасында дәстүрлі тағамдардың пайдалы екенін көрсету үшін ақпараттық-танымдық жобаларды дамыту ұсынылады. Төртіншіден, дәстүрлі тағам өндірісін дамыту үшін мемлекет тарапынан арнайы гранттар мен бағдарламалар енгізу қажет. Бесіншіден, қазақ тағамдарының заманауи индустрияға бейімделуі үшін инновациялық технологияларды қолдана отырып, ұлттық тағам өндірісін кеңейту қажет.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу нәтижелері қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті мен исламдық нутрициология қағидаттарының өзара тығыз байланыста екенін көрсетті. Қазақ тағамдарының көпшілігі шариғат талаптарына сәйкес келіп, олардың табиғи тазалығы мен пайдалы құрамы исламдық тағам стандарттарымен үйлесетіндігі дәлелденді. Сонымен қатар қазақ халқының тарихи тағам дәстүрлері мен халал тағам талаптары бір-бірімен сабақтасып, ғасырлар бойы сақталып келгені анықталды. Қазақстандағы халал индустриясы қарқынды дамып, отандық өндірушілер үшін жаңа мүмкіндіктер ашылып жатқанымен, халықаралық стандарттарға сәйкестікті күшейту, сертификаттау жүйесін жетілдіру және экспорттық әлеуетті арттыру қажеттілігі айқындалды. Қазақтың дәстүрлі тағамдарын ғылыми тұрғыда зерттеп, олардың тағамдық құндылығын дәлелдеу, халық арасында дұрыс тамақтану мәдениетін насихаттау және халал индустриясын заманауи талаптарға сәйкестендіру ұлттық тағам мәдениетін сақтауға және оны әлемдік деңгейде дамытуға ықпал етеді.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Alzeer, J., Rieder, U., & Hadeed, K. A. (2018). Rational and practical aspects of Halal and Tayyib in the context of food safety. *Trends in Food Science & Technology*, 71. – P. 264-267.
- Arif, S., & Sidek, S. (2015). Application of halalan tayyiban in the standard reference for determining Malaysian halal food. *Asian Social Science*, 11(17). – P. 116–129.
- Organisation of Islamic Cooperation. (2022). *Annual Report on the Global Halal Market and Muslim Consumer Trends*. – OIC. – P. 125.
- Shahid, J. (2023). Climate change, food systems and the Islamic perspective on alternative proteins. *Trends in Food Science & Technology*, August, Vol. 138. – P. 480–490.
- Zharmagambetova, A. (2024). Historical reality as an integral system in the context of the development of Kazakh culture and Islamic traditions. *Journal of Central Asian Studies*, 19(2). – P. 145–160.

Алтайқызы А., Борбасов С. (–2024). Организация халяль-индустрии в Казахстане: политический анализ проблем и возможностей // Actual Analysis. – Т. 100, №2. – 27 июня. – С. 65-71.

Аманкул Т., Шағырбай А.Д., Молдахмет Б. (2024). Дәстүрлі қазақ қоғамындағы діннің рөлі: Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының «Наурызnama» еңбегі негізінде // Адам әлемі. – №2 (100). – Б. 160-169.

Баттал Г. (2021). Қазақ даласына ислам діні таралуының мәдени және рухани бастаулары. – Islam.kz. <https://bbattalguldana.islam.kz/kk/post/qazaq-dalasyna-islam-dini-taraluynyn-madeni-jane-ruhani-bastaulary-9437/#gsc.tab=0>.

Болатхан Ә. (2023). Халықтың тамақтану мәдениетін зерттеу – ұлттық кімдікті танудың бір өлшемі. Власть. — 13 желтоқсан // <https://vlast.kz/vlast-qazaqsha/57965-tarihsy-lia-bolathan-halykty-tamaktanu-mdenietin-zertteu-ltтыk-kimdikti-tanudy-bir-lsemi.html>.

Исманов, И.Н., Ёрматов, И.Т. (2023). Текущие состояние и перспективы халяльного бизнеса в Центральной Азии. Центральнoазиатский экономический обзор. – № 4(18). – С. 205-218.

Қазақстан мұсылмандары Діни басқармасы (2024). Жылдық есеп. – Алматы: ҚМДБ баспасы. – Б. 80.

Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері (2006). (Құраст. Д.Е. Медерова; ғыл. ред. М.Қ. Әбусейітова; Р.Б. Сүлейменов атын. шығыстану ин-ты). – Алматы: Дайк-пресс. – Т. 5. XV-XIX ғасырлар шығармаларынан үзінділер. – Б. 440.

Малбақов М., Бердиллаева М. (2024.). В.В. Радлов сөздігіндегі қазақ сөздерінің лексика-семантикалық қолданым ерекшеліктері // TILTANYM.– №3 (95). – Б. 22-30.

Уркумбаева А.Р., Бейсекова П.Д. (2020). Развитие инновационных процессов в пищевой промышленности Казахстана. Вестник университета «Туран». – №1 (85). – С. 242-247.

Ыбырайхан, М. Ы., & Сактаганова, З. Г. (2022). Орталық Қазақстандағы 1964–1985 жж. ауылдық күнделікті өмірде тамақтану мен азық-түлік сақтау мәселелеріндегі ескі ұстаным мен жаңашылықтың арақатынасы. Вестник Карагандинского университета. Серия «История. Философия», 2(106). – Б. 128–143.

«Қазақстан Республикасының агроөнеркәсіптік кешенін дамытудың 2021-2030 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2021 жылғы 30 желтоқсандағы №960 қаулысы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2100000960>.

«Тамақ өнімдерінің қауіпсіздігі туралы» Қазақстан Республикасының 2007 жылғы 21 шілдедегі №301 заңы. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z070000301>.

REFERENCES

Altaikyzy A., Borbasov S. (2024). Organizatsiya khalyal'-industrii v Kazakhstane: politicheskii analiz problem i vozmozhnostey [Organization of the Halal Industry in Kazakhstan: A Political Analysis of Problems and Opportunities]. Actual Analysis. – Т. 100, №2. – 27 iyunya. – S. 65-71. (in Russian).

Alzeer, J., Rieder, U., & Hadeed, K. A. (2018). Rational and practical aspects of Halal and Tayyib in the context of food safety. Trends in Food Science & Technology, 71. – P. 264-267. (in English).

Amankul T., Shağyrbay A.D., Moldakhmet B. (2024). Dästürli qazaq qoғamyndaғы dinnіñ rölі: Mäshhür Jüsip Köpeyulınıñ «Nauryznama» eñbegi negizinde [The Role of Religion in Traditional Kazakh Society: Based on Mäshhür Jüsip Köpeyulı's Work “Nauryznama”]. Adam älemi. – №2 (100). – B. 160-169. (in Kazakh).

Arif, S., & Sidek, S. (2015). Application of halalan tayyiban in the standard reference for determining Malaysian halal food. Asian Social Science, 11(17). – P. 116–129. (in English).

Battal G. (2021). Qazaq dalasyna islam dini taraluynyn mädeni jäne ruhani bastaulary [The Cultural and Spiritual Origins of the Spread of Islam in the Kazakh Steppe]. – Islam.kz. <https://bbattalguldana.islam.kz/kk/post/qazaq-dalasyna-islam-dini-taraluynyn-madeni-jane-ruhani-bastaulary-9437/#gsc.tab=0>. (in Kazakh).

Bolatkhana Ä. (2023). Halyqtyñ tamaqtanu mädenietin zertteu – ulttyq kimdikti tanudıñ bir ölshemi [Studying the Food Culture of the People as a Measure of National Identity]. Vlast. – 13 zheltoqsan. <https://vlast.kz/vlast-qazaqsha/57965-tarihsy-lia-bolathan-halykty-tamaktanu-mdenietin-zertteu-ltтыk-kimdikti-tanudy-bir-lsemi.html>. (in Kazakh).

Ismanov, I.N., Yormatov, I.T. (2023). Tekushchie sostoyanie i perspektivy khalyal'nogo biznesa v Tsentral'noy Azii [Current State and Prospects of the Halal Business in Central Asia]. Tsentral'noaziatskiy ekonomicheskiy obzor. – № 4(18). – S. 205-218. (in Russian).

Malbaqov M., Berdillaeva M. (2024). V.V. Radlov sózdigindegi qazaq sózderinin leksika-semantikalyq qoldanym erekshelekteri [Lexical and Semantic Features of the Use of Kazakh Words in Radlov's Dictionary]. TILTANYM. – №3 (95). – B. 22-30. (in Kazakh).

Organisation of Islamic Cooperation. (2022). Annual Report on the Global Halal Market and Muslim Consumer Trends. – OIC. – P. 125. (in English).

Qazaqstan mäsýldamyndary Dini basqarmasy (2024). Jyldyq esep [Annual Report]. – Almaty: QMDB baspasy. – B. 80. (in Kazakh).

Qazaqstan tarihy turaly turki derektmeleri (2006) [Turkic Sources on the History of Kazakhstan]. (Kurast. D.E. Mederova; ghyll. red. M.Q. Äbuseyitova; R.B. Süleimenov atyn. shyghystanu in-ty). – Almaty: Daik-press. – T. 5. XV-XIX ghasyrlar shygharmalarynan üzindiler. – B. 440. (in Kazakh).

Shahid, J. (2023). Climate change, food systems and the Islamic perspective on alternative proteins. Trends in Food Science & Technology, August, Vol. 138. – P. 480–490. (in English).

Urkumbaeva A.R., Beisekova P.D. (2020). Razvitie innovatsionnykh protsessov v pishchevoy promyshlennosti Kazakhstana [Development of Innovation Processes in the Food Industry of Kazakhstan]. Vestnik universiteta «Turan». – №1 (85). – S. 242-247. (in Russian).

Ybyraikhan, M. Y., & Saktaganova, Z. G. (2022). Ortalyq Qazaqstandaghy 1964–1985 jj. aulyq kündelikti ómirde tamaqtanu men azyq-túlik saqtau máselelerindegi eski ústanım men zhanashyldyqtyń araqatynasy [The Relationship Between Tradition and Innovation in Food Consumption and Food Preservation Practices in Rural Everyday Life in Central Kazakhstan (1964–1985)]. Vestnik Karagandinskogo universiteta. Seriya «Istoriya. Filosofiya», 2(106). – B. 128–143. (in Kazakh).

Zharmagambetova, A. (2024). Historical reality as an integral system in the context of the development of Kazakh culture and Islamic traditions. Journal of Central Asian Studies, 19(2). – P. 145–160. (in English).

«Qazaqstan Respublikasynyn agroonerkaesiptik keshenin damytudyn 2021-2030 jyldarga arналған түсзhyrodamasyn bekıtu turaly» Qazaqstan Respublikasy Ükimetinin 2021 jyly 30 zheltoksandaghy №960 qaulysy. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2100000960>. (in Kazakh).

«Tamaq ónimderining qauipsizdigi turaly» Qazaqstan Respublikasynyn 2007 jyly 21 shildedegi №301 zańy. <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z070000301>. (in Kazakh).

ДИНТАНУ

FTAMP 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-19>

Т.О. АМАНҚҰЛ¹, Р.Е. ЕРИМБЕТ^{2*}

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD., аға оқытушысы (Алматы, Қазақстан), e-mail: amankulov_2007temur@mail.ru

²Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті докторанты (Алматы, Қазақстан),
*e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru

ШАРИҒАТ НОРМАЛАРЫ МЕН ХАЛЫҚАРАЛЫҚ БИОЭТИКАЛЫҚ СТАНДАРТТАРДЫҢ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУЫ

Аңдатпа. Мақалада шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың ұқсастықтары мен айырмашылықтары салыстырмалы түрде талданады. Авторлар жаһандану дәуірінде адам құқығын қорғауда қолданылатын тәсілдерді, шариғат пен заманауи биоэтиканың методологиялық негіздерін зерттейді. Ислам құқық жүйесінде адамның қадір-қасиеті, өмірі мен денсаулығын қорғау басты орын алады. Құран аяттары мен хадистерге сүйене отырып, шариғат адамның өмір сүру құқығын және ағза тұтастығын жоғары бағалайды. Батыстық биоэтикада да зиян келтірмеу, пайдалы болу, автономияны құрметтеу және әділеттілік қағидаттары негізгі орын алады. Алайда, ислам елдерінде адамның еркіндігі міндеттерімен шектелсе, батыстық үлгіде жеке тұлғаның автономиясы басым. Сонымен қатар, мақалада халықаралық ұйымдардың биоэтика саласындағы тәжірибелері мен ислам этикасының ұстанымдары салыстырылады. Шығыс қоғамдарында мәдени-діни дәстүрлер шешім қабылдауда маңызды рөл атқарады, ал батыста даралық пен ұтымдылыққа басымдық беріледі. Қорытындысында, биоэтика мен шариғаттың өзара ықпалы адам құқықтарын сақтау мен әділетті шешімдер қабылдауда маңызды екенін көрсетеді. Зерттеу қоғамның этикалық мәдениетіне, адам өміріне құрмет пен әділдік ұстанымдарын нығайтуға үлес қосады.

Кілт сөздер: Ислам, шариғат, заманауи фикһ, биоэтика, исламдағы биоэтика, адам құқығы.

T.O. Amankul, ¹ R.Y. Yerimbet²

¹PhD, Senior Lecturer, Department of Religious Studies and Cultural Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan), e-mail: amankulov_2007temur@mail.ru

²PhD student, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan), e-mail:
Ramzan.2001.kz@mail.ru

Comparative Analysis of Sharia Norms and International Bioethical Standards

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Т.О. Аманкул, Р.Е. Еримбет. Шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың салыстырмалы талдауы // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 30–41.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-19>

***Cite us correctly:**

Т.О. Аманкул, Р.Е. Еримбет. Шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың салыстырмалы талдауы // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 30–41.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-19>

Мақаланың редакцияға түскен күні 22.05.2025 / қабылданған күні 03.06.2025.

Abstract. The article provides a comparative analysis of the similarities and differences between Sharia norms and international bioethical standards. The authors examine the methods used to protect human rights in the era of globalization, as well as the methodological foundations of Sharia and contemporary bioethics. In the Islamic legal system, the protection of human dignity, life, and health holds a central place. Based on Quranic verses and hadiths, Sharia highly values the right to life and the integrity of the human body. In Western bioethics, the core principles also include non-maleficence, beneficence, respect for autonomy, and justice. However, in Islamic countries, individual freedom is limited by obligations, while in the Western model, personal autonomy prevails. The article also compares the experiences of international organizations in bioethics and the principles of Islamic ethics. In Eastern societies, cultural and religious traditions play a significant role in decision-making, whereas in the West, individualism and rationality are prioritized. In conclusion, the mutual influence of bioethics and Sharia is shown to be important for safeguarding human rights and making fair decisions. The study contributes to strengthening the ethical culture of society, respect for human life, and the principles of justice.

Keywords: Islam, Sharia, contemporary fiqh, bioethics, bioethics in Islam, human rights.

Т.О. Аманкул,¹ Р.Е. Еримбет²

¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, кафедра религиоведения и культурологии, PhD, старший преподаватель (Алматы, Казахстан), e-mail:

amankulov_2007temur@mail.ru

²Докторант Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан), e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru

Сравнительный анализ норм шариата и международных биоэтических стандартов

Аннотация. В статье сравнительно анализируются сходства и различия между нормами шариата и международными биоэтическими стандартами. Авторы исследуют методы, применяемые для защиты прав человека в эпоху глобализации, а также методологические основы шариата и современной биоэтики. В исламской правовой системе особое место занимает защита достоинства, жизни и здоровья человека. Основываясь на аятах Корана и хадисах, шариат высоко ценит право на жизнь и целостность организма человека. В западной биоэтике также основными принципами являются непричинение вреда, польза, уважение автономии и справедливость. Однако в исламских странах свобода личности ограничена ее обязанностями, тогда как в западной модели преобладает автономия личности. Кроме того, в статье сопоставляются опыт международных организаций в области биоэтики и принципы исламской этики. В восточных обществах культурные и религиозные традиции играют важную роль в принятии решений, тогда как на Западе приоритет отдается индивидуализму и рациональности. В заключение отмечается, что взаимное влияние биоэтики и шариата важно для сохранения прав человека и справедливых решений. Исследование способствует укреплению этической культуры общества, уважения к человеческой жизни и принципов справедливости.

Ключевые слова: Ислам, шариат, современная фикха, биоэтика, биоэтика в исламе, права человека.

T.O. Amankul,¹ R.Y. Yerimbet²

¹Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Din Bilimi ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Dr. Öğretim Üyesi (Almatı, Kazakistan), e-mail: amankulov_2007temur@mail.ru

²Farabi Kazak Milli Üniversitesi doktora öğrencisi (Almatı, Kazakistan), e-mail: Ramzan.2001.kz@mail.ru

Şeriat Normları ile Uluslararası Biyoetik Standartların Karşılaştırmalı Analizi

Özet. Makalede şeriat normları ile uluslararası biyoetik standartların benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Yazarlar, küreselleşme çağında insan haklarını korumada kullanılan yöntemleri, şeriat ile çağdaş biyoetiğin metodolojik temellerini incelemektedir. İslam hukuk sisteminde insanın onurunu, yaşamını ve sağlığını koruma ön planda tutulur. Kur'an ayetleri ve hadislerine dayanarak, şeriat insanın yaşama hakkı ve beden bütünlüğünü yüksek derecede değerli görmektedir. Batı biyoetiğinde de zarar vermeme, faydalı olma, özerkliğe saygı ve adalet ilkeleri temel yer tutar. Ancak İslam ülkelerinde bireyin özgürlüğü, sorumluluklarıyla sınırlanırken; Batı modelinde kişisel özerklik ön plandadır. Ayrıca makalede uluslararası kuruluşların biyoetik alanındaki deneyimleri ile İslam etiği ilkeleri karşılaştırılmaktadır. Doğu toplumlarında kültürel ve dini gelenekler karar verme süreçlerinde önemli rol oynarken, Batı'da bireycilik ve rasyonellik ön plandadır. Sonuç olarak, biyoetik ile şeriatın karşılıklı etkisinin insan haklarını koruma ve adil kararlar alma açısından önemli olduğu gösterilmektedir. Araştırma, toplumun etik kültürünün, insan hayatına saygı ve adalet ilkelerinin güçlenmesine katkı sağlar.

Anahtar kelimeler: İslam, şeriat, çağdaş fıkıh, biyoetik, İslam'da biyoetik, insan hakları.

Кіріспе

Жаһандану үдерісі мен технологиялық дамудың ықпалымен қазіргі қоғамда биоэтикалық мәселелер ерекше маңызға ие болып отыр. Медицина, генетика, орган трансплантациясы, репродуктивті технологиялар, клондау және биомедицина салаларындағы жетістіктер адамның өмірі, денсаулығы, қадір-қасиеті мен құқығы жөнінде бұрын-соңды болмаған жаңа сұрақтар мен моральдық дилеммалар туындатты. Бұл жағдайларда дұрыс шешім қабылдау үшін тек ғылыми немесе құқықтық тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар этикалық, мәдени және діни көзқарастарды да ескеру қажеттігі айқындалды. Әсіресе, әртүрлі өркениеттердің, атап айтқанда, ислам және батыстық құқықтық-этикалық жүйелердің ұстанымдарын салыстыра қарастыру өзекті.

Ислам өркениетінде адам өмірі мен оның денсаулығын қорғау, адамгершілік пен әділеттілік ұстанымдары шариғат нормаларында кеңінен көрініс тапқан. Құран аяттары мен Пайғамбар хадистеріне негізделген шариғат қағидалары адамның қадір-қасиеті мен өмірін жоғары құндылық ретінде белгілейді, ал бұл исламдық биоэтиканың негізі болып саналады. Батыс өркениетінде, әсіресе соңғы онжылдықтарда, биоэтика саласында халықаралық стандарттар, адам құқықтары мен автономия қағидаты басымдыққа ие болды. Бұл стандарттар мен нормалар Бүкіләлемдік денсаулық сақтау ұйымы және басқа да халықаралық ұйымдар тарапынан ұсынылып, медициналық және ғылыми тәжірибеде кеңінен қолданылады.

Дегенмен, медициналық және биотехнологиялық практикадағы шешім қабылдау барысында тек қана халықаралық биоэтикалық стандарттарды немесе шариғат ережелерін жеке-жеке қолдану жеткіліксіз болуы мүмкін. Керісінше, олардың өзара ықпалдастығы, ұқсастықтары мен айырмашылықтарын түсіну арқылы ғана қоғам үшін қолайлы әрі әділетті шешімдер ұсынуға болады. Осы мақалада шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың негізгі принциптері, олардың адам құқығын қорғау мен этикалық дилеммаларды шешудегі рөлі салыстырмалы тұрғыда талданады. Мақсат – ислам және батыстық көзқарастарды интеграциялау мүмкіндіктерін қарастыру, адам өмірінің құндылығы мен қадір-қасиетін сақтау жолындағы тиімді жолдарды ұсыну.

Зерттеу әдістері

Мақалада салыстырмалы-талдамалық зерттеу әдісі қолданылды. Шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың негізгі ұстанымдары, қағидалары мен практикалық қолданылуы салыстырылып, олардың теориялық және

әдіснамалық ерекшеліктері анықталды. Ислам құқық жүйесі мен батыстық биоэтиканың тұжырымдамалары ғылыми әдебиеттер, халықаралық құжаттар мен шариғат қайнар көздеріне сүйене отырып сараланды. Сонымен қатар, қазіргі медицина мен биотехнологиядағы этикалық дилеммаларға шариғат пен биоэтиканың көзқарастары салыстырылды, халықаралық ұйымдардың биоэтика саласындағы тәжірибесі мен ислам этикасының ұстанымдары зерттелді.

Нәтижелері және талқылау

Ислам құқығы биоэтикалық дилеммаларда өзге әдістемеге зәру емес. Себебі Ислам құқығы адамның денсаулығына қатысты ұстанымы адамға ұтымды шешім береді. Өйткені Құранның адамға деген көзқарасы негізгі бағалауды қамтиды. Шариғат адам өміріне қолайлы үкімдерді шығара алу мүмкіндігіне ие. Адамды бағалау кезінде ашқан тұжырымдамалық талдау Ислам ғалымдарына осы ұғымдар негізінде адам ағзасына көзқарастың негізгі параметрлерін жасауға мүмкіндік берді. Сондықтан, осы тұжырымдамалық талдау негізінде Исламның биоэтикалық дилеммаларға қатынасын ашуға бағытталған.

Шариғат адамды келесі атаулармен бағалайды.

1. Мукәррәм/Құрметті. Ислам адамды «мукәррәм», яғни құрметті деп қабылдады. «Біз адамды құрметті қылдық» Ибра сүресі, 17-аяты осы мағынаны білдіреді (Әкімханов, Анарбаев, 2021, 583). Адамның қадірлілігі өміріне қол тигізбейтіндей етеді. Адамның мукәррәм-құрметті ретінде сипатталуы, ең алдымен, оған моральдық құндылық береді және бұл құндылық оны қол тигізбейтін етеді. Көріп отырғанымыздай, «құрмет» заңды термині моральдық бағалауды қамтитын «мукәррәмға» негізделген.

Ислам заңы адамның дене имунитетін «құрма ағашы» терминімен түсіндірді. «Құрма ағашы» термині заңды түрде қол сұғылмайтын нәрсені білдіреді. Алла Тағала «Ибра» сүресі 33-аятта: «Тірі жанды нақақтан өлтірмеңдер! Кімде кім жазықсыздан өлтірілген болса, оның мұрагеріне (қысас қолдану, қолданбау немесе құнын өтеу сынды) тиісті шараларды орындауға өкілеттік бердік. Ендеше қысас жасаған кезде, мұрагер шектен шықпауы керек. Себебі оған онсызда тиісті қолдау көрсетілді». Осыны негізге ала отырып, ол заң тұрғысынан қол тигізбейтін өмірге хақылы (Әкімханов, Анарбаев, 2021, 379).

Егер заңды термин моральдық құндылыққа негізделген болса, онда ол қорғалуы қажет өмірді бағалауда құнды мазмұнға ие болды. Ислам заңы адам ағзасының өлі мен тірілер арасындағы айырмашылықты, ең алдымен, оның қартаюынан анықтаған жоқ. Әбу Дәуіттен жеткен хадисте, Пайғамбарымыз: «Өлген адамның сүйегін сындыру оны тірі кезінде сындырғанмен бірдей». Осыны айта отырып, ол өлгендердің денесі тірілердің денесі сияқты құрметке лайық екенін баса айтты. Осылайша, адам ағзасы қайталану сапасына байланысты заңды құндылық ретінде қабылданды. Бұл құрмет пен қадір-қасиет адамды және ағзасын келуі мүмкін барлық әділетсіз әрекеттер мен теріс қылықтардан қорғайды. Адам ағзасының тірілері мен өлілері денеге құзырет беретін «мукәррәм» екендігімен қатар, Адамның өмірін сақтап қалу және шіріген денеге зиян келтіру туралы сөз болғанда, адам өмірін қорғаған жөн, бұл ең жоғары заңды құндылық болып саналады.

Өмірден өтіп екіқабат күйдегі бала тудыру жайында. Бұл тұрғыда заң ғалымдары өлген ананың денесін кесіп тірі баланы шығару мен қарын кесу арқылы белгілі бір құнды дүниені алу арасында құндылық талдау жасады. Сәйкесінше, өлген ананың құрсағынан тірі баланы алып қалуды және өлі өмірден тірі өмірді қорғауды бірінші кезекте қабылдап, ананың ішін жарып, баланы алып қалуға рұқсат берді. Екінші жағынан, мәйітті жарып, құндырақ дүниені алу мәселесіне келгенде, бұл мүліктің қадірлілігі жағынан басымдылық па, әлде өлі болса да, мәйіттің құндылығы туралы әртүрлі пікірлер айтқан. Материалды

мүдде үшін адам денесінің қадір-қасиетін бұзуға болмайды. Алланың да, адамның да денедегі хақылары бір жерге біріктірілген. Ханафи фақиһтарының бірі Зайнуддин Ибн Нуджайм (қ.б.ж.1563) «әл-Ишбах уән-Назаир» еңбегінде «Зиян зиянмен жойылмайды, ал жалпы зиянның алдын алу нақтырақ зиянмен алынады» деген ережені түсіндіреді, Ханафи мәзһабында «сәбиді аман алу мақсатында жатырды ашуға болатынын, ал бағалы затқа айырбастау үшін өлген адамның ағзасын қолдануға болмайтынын айтып, ережесін бекітеді. Түйін, адамның қадір-қасиеті мал-мүлкінің абыройынан жоғары (Ибн Нуджайм, 1983: 96-97).

Фикһ ғалымдарының осы бағалаулары негізінде, Адамның құрметті болуы оның тәнін қорғауға міндетті құқықтық құндылыққа айналдырды. Сондықтан адам өлі ме, тірі ме, мейлі ол адам денесін бірдей құндылық ретінде қорғауға тұрарлық. Алайда, құқықтық құндылықтардың ішінде тандау нүктесінде өмір сүру құқығы жоғарғы құқықтық құндылық ретінде қарастырылып, оны қорғау үшін құрметті деп саналатын денеге қол тигізуге рұқсат етілген. «Мукәррәм-хурмат» арасындағы бұл байланыс әсіресе ұрық өмірінің иммунитетінің басталуын анықтау туралы пікірталастарда бірінші орынға шыққаны байқалады. Осы себепті «өмір басындағы өмірді қорғау» деген тақырыппен ұрықтың өмірін қорғау туралы мүкәррәм және құрмет ұғымдары аясында зерттеу болады.

2. Табиғи қалып, Фитрат

Генетика ғылымының жетістіктері адам түрінің өзгеріссіз сақталу қажетін білдіретін ұғымдарды одан да маңыздырақ етті. Бірінші тарауда айтылғандай, Гитлер дәуіріндегі «Неміс нәсілін тазарту жобасы» деп айтуға болатын «евгенизммен» бетпе-бет келу адамзатты түр ретінде қорғауды маңызды етті, сондықтан «евгенизм» ұғымын әкелді. «Адами қадір-қасиет» бірінші орынға қойылды. Адам қадір-қасиетінің қоғамға бағытталған және жеке тұлғаға бағытталған аспектілері бар екендігі айтылды. Адамның қоғамға деген қадір-қасиетінің аспектісі халықаралық декларацияларда адамзатты репродуктивті мақсатта клондаудан қорғаудың себебі ретінде көрсетілгені байқалады. Халықаралық ұйымдар эмбриондарға жүргізілген «клондау» зерттеулерін адам қадір-қасиетін қорғау тұрғысынан бағалап, декларацияларында анық білдірді. Бұл декларацияларда клондау арқылы адамның дербестігі мен бірегейлігін жоғалту мүмкіндігі адам қадір-қасиетіне жасалған шабуыл ретінде қабылданды. Мысалы, Дүниежүзілік денсаулық сақтау ұйымы адамның жеке басын көбейту үшін клондауды қолдану адамның қадір-қасиетін құрметтеу және адамзаттың генетикалық материалының қауіпсіздігі сияқты кейбір негізгі принциптерді бұзады деп мәлімдеді. 2003 жылы 16 қазанда ЮНЕСКО Адам геномы және адам құқықтары туралы жалпыға бірдей декларацияны қабылдады. Бұл декларацияда адамның көбею үшін клондау сияқты адамдық қадір-қасиетіне қайшы әрекеттерге жол берілмейтіні және адам қадір-қасиетіне қайшы келетін әрекеттерге тыйым салуда мемлекеттер мен құзырлы халықаралық ұйымдардың ынтымақтастығына шақырды (ЮНЕСКО, 2003).

Адамның қадір-қасиетіне сүйенудің себебі, әсіресе декларациялар арқылы репродуктивті мақсаттар үшін клондауға қарсы тұру, жаратылыстан туындайтын сипаттамаларды сақтау деп айтуға болады. Екінші жағынан, Ислам құқығы репродуктивті клондау кезінде Алланың адамдарға жүктеген жаратылысын қорғау жауапкершілігінен тыс әрекет етті. Осы себепті, репродуктивті мақсатта клондау Ислами биоэтикада бағаланғанда, адамның бірегейлігін сақтауға бағытталған «фитрат» сөзінің ерекше көзге түседі. Құранда айтылған фитрат сөзімен жаратылғанды сол қалпында қорғау мақсаты да жаратушы жаратқан тәртіпті бұзатын кез келген жұмысты қарады.

Фитрат сөзі «фатара» сөзінен шыққан, ол бөліну, бөліну арқылы шығу дегенді білдіреді. «Фитрат» сөзі Құран Кәрімде абсолютті жоқтық пен болмыстың пайда болуынан бөлек бөліну күйі болып табылатын алғашқы жаратылысты білдіру үшін қолданылған. Жоқтан болмыс жазықтығына көтерілген нәрсе-жер, аспан, адамдар және басқа да тіршілік иелері. «Фитрат» сөзі Рум сүресі 30-аятында кездеседі. Бұл аятта фитрат алғашқы жаратылыстағы таза болмысты білдіру үшін қолданылады. Өйткені Жаратушының адамды өзі қалағандай жарататынын және бұл жаратылысқа сырттан ешқандай кедергі жасалмайтынын білдіреді. Осы себепті адамның міндеті-жаратылған болмысты, оның ішінде өзін де оның жаратылған жолымен қорғау. Фитрат сөзіне осы тұрғыдан қараған кезде, бұл сөздің теологиялық негізі бар екендігімен қатар, этикалық көзқарасты да ашады деп айтуға болады.

Христиан дінінде католиктік және православиелік конфессиялар репродуктивті мақсатта клондауға қатысты «Құдайдың рөлін орындау» деген көзқарасты айтты. Бұл олардың сенімге негізделген көзқарасы деп санауға болады. Католиктік және православиелік конфессияларға сәйкес адам болу – Құдайдың бейнесінде жаратылу деген сөз. Құдайдың бейнесі адамзаттың әртүрлілігінде көрінеді. Демек, клондау Құдайдың рөлін ойнау арқылы адамның осы бірегейлігін бұзуды білдіреді (President's National Bioethics Advisory Commission, 1997).

Тиісінше, католик шіркеуі 1987 жылы адам өмірін құрметтеу туралы нұсқаумен адамды клондауға тыйым салды.

Ислам тұрғысынан адамның позициясы анық анықталғандықтан, адам Жаратушының рөлін алуы мүмкін емес. Алла мен пенде арасындағы байланыс көбіне оның Раббысы алдында орындауы тиіс міндеттерге байланысты. Адамның ең маңызды міндеттерінің бірі – бүкіл жаратылыстарды, оның ішінде өзін Раббысы жаратқандай қорғау, қысқасы, табиғатын қорғау. Осы тұрғыдан алғанда табиғат сөзінің адамдық қадір-қасиет ұғымымен салыстырғанда барлық жаратылысты қорғауға бағытталған мазмұны бар. Осы себепті халықаралық декларациялар «фитра» сөзіне сүйенетін болса, адамның ғана емес, жануарлар мен өсімдіктердің де генетикалық кодына қол сұғудың алдын алуға болады деп айтуға болады.

3. Мағсумиәтуд-Дәм Фикһ кітаптарында құқықтық қорғауға енгізілген өмірді білдіру үшін «Мағсумиәтуд-Дәм» ұғымы қолданылады. Онда кінәлі, кінәлі емес мұсылманды, зимми (Ислам мемлекетінің қарамағындағы және салық төлейтін христиандар мен еврейлер) және әмән (Халықаралық құқықта жауға оның қауіпсіз екендігі туралы уәде немесе белгі) берілген адамды анықтайды (Taneri, 2017: 165). Бұл тұрғыда адам құқықтары қарастырылады. Өйткені заң тұрғысынан жауапкершілік туындауы үшін елді мекеннің заңы бойынша қол тигізбейтінін мойындау керек. Осы себепті Ислам құқығы мұсылмандарға қарсы соғысып жатқан соғысты заңмен қорғалатын аумақ ретінде қарастырмайды, сондықтан оған келтірілген зиян үшін жауапты емес.

Дегенмен, фикһ ғалымдарының басым пікірі – әртүрлі нанымдағы адамдар арасында қан мен мүшелерді трансплантациялауға рұқсат еткен. Бұл рұқсат үкімі былайша баяндалған: «Кімде-кім біреудің өмірін (жанын сақтап қалу арқылы) құтқарса, ол барлық адамдарды құтқарғанмен бірдей». Мәида 32-аятқа сүйенген (Әкімханов, Анарбаев, 2021, 175). Аяттағы адам анықтамасының барлық адамдарға қатысты екендігіне сүйене отырып, адам өмірін сақтауда айырмашылық болмауы керек деген қорытындыға келді. Бұл көзқарасқа «ихсан» сөзімен этикалық негіздеме берілген деп те айтуға болады. Ихсан «адамның басқа адамдарға, әсіресе анасы мен әкесіне деген риясыз қарым-қатынасын жомарттық қасиетінен туындайтын түсінігін білдіреді». Мейірімді Раббының барлық

адамдарға жомарттық танытуды бұйырғанына сүйене отырып, мұсылмандар мұсылман еместерге ағзаларын бере алады деген қорытындыға келді (Науауи, 1992: 550-551).

Ихсан сөзінің бұл жағын биоэтикалық дилеммаларға Исламның этикалық көзқарасын ашу тұрғысынан маңызды деп санаған жөн. Исламның этикалық көзқарасы ізгілік этикасына жақын екендігі айтылды. Егер ихсан сөзінің мазмұнына енген барлық адамдарға адал әрекет ету ізгілікті мінез-құлықты ажырату шарасын ұсынатыны қабылданса, Исламның бүкіл адамзатқа деген көзқарасындағы жалпы этикалық көзқарасын «ихсан» сөзімен қорытындылауға болады.

Ислам құқығы адамға, оған отау жасау немесе қандай да бір медианлық әрекет етуде шариғи нормаларға жүгінетінін түсіндік. Енді батыстың Биоэтика пәні қандай позицияда екенін қарастырайық.

Биоэтика пәні бұл мәселелерде принциптерге сүйенеді. Ол принциптерді келтіріп, шариғи тұрғыда байланыстырсак.

1. Биоэтиканың ең үлкен принципі – «зиян келтірмеу». Бұл этикалық принцип Гиппократ антына негізделген (Andoh, 2011: 26). Биоэтикадағы принциптер- дің ең ерте қабылданғаны. Бұл медицинада ең маңыздысы деп танылған. Шариғатта «зиян беруге де, зиянға зиянмен жауап беруге де болмайды». «Іә дәрор уә лә дирор» қағидасымен анықталады (Зайдан, 2001: 89). Медициналық этикада барлық адамдарға пайда әкелу міндетінен айырмашылығы, басынан бастап зиян келтірмеу қағидасы міндетті болып саналды. Ол зиян келтірмеу үшін пайдалы болу принципінен бөлек және пайдадан басым принцип ретінде анықталды. Дәрігердің тарапынан қарастырсақ, 1) Әрекетсіздік себебінен туындаған зиян, науқас адам көмекке мұқтаж болғанда көмегін тигізбеу; 2) Немқұрайлықтан және кері ниеті әсерінен туындаған зарар, пайдакүнемдік мақсатында тигізген зиян; 3) Білімсіздік, сауатсыздық себебімен болған зарар; Жалпы бұл зиян түрлерін әртүрлі қарастырамыз. Бірінші жағдайда, қызметкер құқық бұзушылық, заңды актілермен бекітілген қызметтік міндеттерін орындамау бабымен қарастырамыз. Бұл жағдай құқықтық жауапкершілікке тартылады. Қазақстан Республикасы Қылмыстық кодексінің бірінші тарауы, 99-бабы аясында жауапкершілікке тартылады. Мәселен, дәрігер немесе медбике науқасқа қатысты міндетін орындауға міндеттелген қызметін орындамады. Осылайша ол, міндетін орындамағаны үшін, әрі сол әрекетсіздігінен туындаған зардаптарға кінәлі ретінде қарастырылады. Бірақ дәрігердің көмек көрсетпеу себебі, басқа науқаспен жұмыс жасауы немесе өз қызметін орындайтын уақытынан өзге уақытта болса жауапкершіліктен алынып тасталуы мүмкін. Зиянның екінші түрі немқұрайлықтан, жаман ниетінен, жауапсыз орындаудан яки, қызметкердің өзінің төл міндеттерін, науқасқа орындағысы келмесе, ерінсе немесе әдейі зиян келтіруді көздесе құқықтық нормамен жауапқа тартылады. Келесі түрі білімсіздік себебі- бұл жағдай келтірілген зиянға қарай шешіледі. Бұл себеп дәрігерді өз лауазымына лайықты немесе лайықты емес деп танылуымен қарастырылады (Бек, Ж. А., Қабылова, А. С., 2016: 38).

Бір дертке шалдыққан адамды емдеу үшін кей жағдайда келесі бір тарап зиянға ұшырайды. Осындай үрдіс кең етек алмауы үшін зиянды алдын алу әрекеті іске асырылады. Бірақ бүгінгі күні медицинада ем болуы үшін зиян келтіру қаупі көп кездеседі. Пайда мен зиян соқтығысқан кезде үлкен пайда жоғары саналады, яғни зиянға ұшырамас үшін жеңіл зиян таңдалады (Совет Европы, 1992: 35).

Бүгінгі күні бұл тәжірибе биоэтикада қосарланған әрекет доктринасымен түсіндіріледі. Пайдалы болу үшін, осы доктринаға сәйкес, кейде зиян сөзсіз болар еді, содан кейін пайда алу үшін зиян келтіруді қаулыны бұзу ретінде қарастыруға болмайды. (Әл-Макки, 1995: 38)

2. Пайдалы болу принципі (Утилитаризм)-бұл Гиппократ антынан бастау алатын дәрігерлерге міндеттелген биоэтикалық міндет (Бек, Ж. А., Қабылова, А. С., 2016: 40). Хадисте келгендей «Хойрун нәси энфағу линнәс» адамдардың ең жақсысы адамдарға пайдалы болғаны. Бұл принциптің негізінде дәрігердің өзіне қауіп төндірместен пайдалы болуға деген ұмтылысы. Пайдалы болу принципі зиян келтірмеу принципінен гөрі көп нәрсені қажет етеді. Өйткені дәрігер науқасқа өз білімімен пайда әкелетіні, науқастың дәрігерден жақсы нәтиже күтуі. Осылайша, дәстүрлі медициналық практикада артықшылықтарға негізделген патерналистік түсінік басым болды. Бұл түсініктің бұрын айтылған кемшіліктерге байланысты дәрігер науқасқа бүгінгі күнге дейін пайдалы екендігі науқас хабарландырылған келісімге негізделген. Нәтижесінде, артықшылықтарға негізделген медициналық кәсіпті патерналистік түсіну автономияны түсінуге жол берді деп айтуға болады (Shannon, 1997: 25)

3. Автономия принципі. Тұлғаның өз шешімін құрметтеу яғни, «өзін-өзі анықтаудан, басшылықтан, басқарудан тұратын және қысым мен мәжбүрлеудің барлық түрлерінен тәуелсіз анықталатын адам жағдайы; адамның өзін-өзі анықтау қабілеті ретінде анықталады (Beauchamp, 2007: 25). Қысқаша айтқанда, автономия немесе ерік-жігер контекстінде «өз шешімінді өзің қабылда» принципі. Бұл принципке дейін медициналық тәжірибені анықтайтын принцип утилитаризм принципі болды. Жоғарыда айтылғандай, утилитаризм дәрігерді науқасқа пайда әкелуге міндеттейтін принцип болды, бұл Гиппократ антында көрініс тапты. Бірақ біртұтас мәдениет үстемдік ететін қоғамдардан көпмәдениетті қоғамдарға көшу арқылы жақсылық, әділдік және адамгершілікке қатысты ұстанымның жоғалуы адамдардың моральдық құндылықтарына сәйкес таңдау жасау қажеттілігін арттырды. Бұл тұрғыда адам өзінің жеке өмірін құрметтеуге, еркін таңдауға және өз таңдауы үшін жауапкершілікті алуға ұмтылады. Осылайша, автономия адамның денсаулығына қатысты медициналық тәжірибеде дауыс беру құқығына ие болу деген биоэтиканың негізгі принципіне айналды (Бек, Ж. А., Қабылова, А. С., 2016: 43-44).

Тұлғаның автономиясын құрметтеу принципі саналы келісімге негізделген. Ілгеріде айтылғандай, тұжырымдама алғаш рет 1964 жылы Нюрнберг халықаралық трибуналында баяндалған. Бұл келісім адамға өзінің ерік-жігерін пайдалануға еркіндік береді. Келісім алудың себебі-адамның қадір-қасиетін қорғау. Осылайша, науқастың өз шешімі туралы саналы келісімде адамның қадір-қасиеті сақталады. Бұл тұрғыда ерік-жігер саналы келісім әкеледі және ол арқылы адамның қадір-қасиетін қорғауға бағытталған деп айтуға болады.

Адамның қадір-қасиетін (ішкі қадір-қасиеті мен абыройы) оның өз еркіне байланыстыру – қазіргі заман әкелген адам құқығы. Адамның қадір-қасиеті мен өз шешімін біріктіріп, биоэтика теориясының қағидасы еткен Кант болды. Канттың ойынша, барлық адамдардың ақыл-ойымен қол жеткізе алатын әмбебап қағидаларға сәйкес өз еркімен әрекет ету міндеті адамды тәуелсіз тіршілік иесі етеді. Демек, Кант түсіндірмесінде адамның өз шешімі – аса маңызды. Ол өз-өзіне қол жұмсауды (эвтаназия) ақылға қонымды әмбебап қағидаларға қайшы деп санайды (Sevizci, 2003: 50).

Сонымен қатар, барлық адамдар өздерінің намыс сияқты құндылықтарын қорғауға құқылы. Канттың адамның қадір-қасиетіне берген бұл мағынасы Адам құқықтары контекстінде көрініс тапты және халықаралық шарттарда бекітілді (Kant, 2003: 8-10).

Утилитаризмді жақтаған Миллдің (1806-1873) көзқарасы бойынша автономды ұстаным - бұл адамның шешімі. Миллдің көзқарасында, адам өзінің іс-әрекеті мен санасында еркіндік болған кезде оның ойы жүзеге асады. Осы әрекеттердің арасындағы дұрысы ең үлкен пайдаға бағытталған нәрсе. Демек, адам өзінің дербес ақылын, ерік-

жігерін пайдалана алмаса, қоғамның оның мүддесі үшін шешім қабылдауы оның арнамысын қорғауды білдіреді.

1978 жылы Белмонттың АҚШ-та жарияланған есебі автономияны құрметтеуді медициналық этика принципіне айналдырғаны ілгеріде айтылған. Науқастың өз шешімін құрметтеу принципі АҚШ-тағы даралықтың алдыңғы қатарына шығатын тағы үш принцип үшін жетекші қағидаға айналғаны анық болады. Белмонт баяндамасы Тускеги экспериментін, адамзатқа жасалатын сынақтарды қатаң айыптап, осы жөнінде АҚШ-та федералды дәрежеде қабылданған қаулы. Англо-саксондық құқықтық жүйе басым Америкада бұл принцип сот шешімдеріне әсер етеді. Мысалы, АҚШ Жоғарғы Соты ондай жағдайға қарсы іс бойынша шешім шығарды. Уэйд деген атпен белгілі болған жағдайда, ол алғашқы үш айда түсік жасатуға қатысты шешімді қолдау туралы шешім қабылдады, әйел адамды өз таңдауымен жалғыз қалдырды. Өйткені адам өз шешімін құрметтеу негізінде соттан өз өмірі мен денесіне қатысты таңдау құқығын талап етеді; Соттарда осы талаптарды қолдайтын шешімдер қабылдай отырып, олар өз денелеріне қатысты өз құқық шекараларын кеңейте алады.

Автономияны құрметтеу принципінің АҚШ-тағы құқықтық процеске әсер ету үшін жеткілікті маңызды болуының себебін АҚШ-тың әлеуметтік құрылымында табуға болады. Көпмәдениетті құрылымы бар және осы құрылымды ұстап тұру үшін даралық бірінші орынға қойылған. АҚШ-та автономияны құрметтеу принципі осы даралық үшін көмекші рөл атқаратын секілді, өйткені көпмәдениетті қоғамдарда автономияны құрметтеу принципі әркімнің өзінің моральдық құндылықтарына сәйкес өмір сүруінің кепілі саналады. Осыған байланысты мысал ретінде Ехоба куәгерлерін келтіруге болады. Ехоба Куәгерлері қан мен тіндерді құюды өздерінің діни сенімдерінің талабы ретінде қабылдамайды. Автономияны құрметтеу принципіне сүйене отырып, бұл адамдар қан құюдан бас тартса, бұл таңдауды құрметтеуі керек. Осылайша, бұл принцип көп мәдениетті қоғамдарда олардың сенімдеріне негізделген әртүрлі көзқарастары бар адамдардың өз қалауына сәйкес өмір сүруінің кепілі ретінде қабылданады (Öktem, 2007: 307-312).

Екінші жағынан, мәдени және діни дәстүрлер басым болатын Шығыс қоғамдарында, даралық бірінші орынға шығатын Батыс қоғамынан айырмашылығы, отбасының немесе қоғамның автономиясы жеке тұлғаның автономиясына қарағанда маңыздырақ болып көрінеді. Батыста даралық пен ұтымдылық биоэтикаға қатысты мәселелер бойынша шешім қабылдау процесінің алдыңғы қатарында; Африка мен Азияда оның жалпы әл-ауқаты ескеріледі. Шығыс қоғамының осы бағытына байланысты автономия принципі әлеуметтік принципімен ауыстырылды. Әлеуметтік принципі адамды қоғамның бір бөлігі ретінде қарастырады. Осы қағидаға сәйкес, адам қоғамның бір бөлігі ретінде құнды және ол қорғалуы керек (Etzioni, 2011: 32).

Мысалы, Африка мен Азияда қоғамда болу тұлға ретінде өмір сүруден гөрі көп кездеседі. Демек, адамның келісімінен гөрі қоғамды басқаратын көшбасшының, қоғамның немесе оның отбасының өкілі ретінде қоғамдағы ең үлкен адамның келісімі қолданылады. Африкада емделуші өз шешімдерін қабылдай алса да, отбасы бұл шешімдерге араласуы мүмкін. Отбасы тіпті науқастың оның ауруы туралы шындықты айтуға мүмкіндік бермейтін кездері де белгілі. Осылайша, Шығыс қоғамдарында автономия принципі аса маңызды емес, өйткені науқасқа ауру туралы нақты ақпарат берілмейді. Әлеуметтік қағидасын қолдануға мысал келтіретін тағы бір назар аударарлық ел-Қытай. Қытайда отбасылық шешімдер жеке шешімдерден басым болады. Себебі, конфуцийшілдік, Қытайдағы басым діни дәстүр, отбасының тұтастығына үлкен мән береді. Сондықтан адам отбасымен бірге шешім қабылдауы керек (Andoh, 2011: 67-75).

Көріп отырғаныңыздай, Шығыс қоғамдарында діни дәстүрлер маңызды рөл атқарады. Діни дәстүрлерінен алшақтамайтын қоғамдар биоэтикалық мәселелерді өздерінің діни сенімдеріне сәйкес шешеді. Екінші жағынан, зайырлы құрылым басым қоғамдарда автономия принципі медициналық практикада үлкен басымдыққа ие, өйткені адамның өзіндік саналы шешімі маңызды. Бірақ жақында батыстағы моральдық философтар мен әлеуметтанушылар орган трансплантациясын күтетіндердің қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін әлеумет немесе (*социалис*) принципін талқылай бастады. Социалис принципі жеке адам қоғамның бір бөлігі болып табылады және жеке адамнан қоғам атынан өзін құрбан етуді талап етеді деген мағынада әрекет етеді. Осылайша, өзара келісім бойынша органдарды гипотетикалық жолмен алуға жол ашу көзделеді. Мидың өлімі болған денеден, қоғамның біз оның бір бөлігі екенімізді қабылдауы негізінде. Екінші бөлімде айтылғандай, кейбір елдер социалис принципіне сүйене отырып, өзара келісім бойынша органдарды гипотетикалық сатып алуды заңдастырды. Бұл принципті талқылау автономия әрбір этикалық мәселені шешу үшін қолданылатын әмбебап принцип емес екенін көрсетеді (Milton, 2011: 32).

4. Әділеттілік. Медициналық практиканың әділеттілік шеңберінде жүзеге асырылуын талап ету биоэтика тұрғысынан әділеттілік принципін маңызды етті. Атап айтқанда, науқасты емдеудегі ресурстардың шектеулілігі пациенттер арасында ресурстарды әділ бөлуге қалай қол жеткізуге болатындығы туралы даулы мәселе тудырды. Бұл мемлекеттердің барлық азаматтары арасында қолда бар медициналық ресурстарды біркелкі бөлуге байланысты денсаулық сақтау саясатын әзірлеу қажеттілігіне әкелді. Бұл тұрғыда денсаулыққа құқық адам құқықтары шеңберінде анықталады және өз азаматтарына медициналық қызмет көрсету мемлекеттің міндетіне айналды. Медициналық штат әлеуметтік қамсыздандыруды қамтамасыз етуге міндетті. Бұл әлеуметтік мемлекет болу үшін қажет. Мемлекет денсаулық сақтау құқығын әлеуметтік құқық ретінде қабылдайды. Осы міндеттемелерге сәйкес мемлекеттер өздерінің барлық азаматтары арасында шектеулі ресурстарды тең бөлу саясатын дайындауы керек (Milton, 2011: 86). Нахыл сүресі, 90 аятта «Иннә Аллаһа иәмуру бильғадли уәл ихсәни уәл иитәи зилькурбо уә иәнһә ғаниль фәхшәи уәл мункәри уәл бәғи уә яғизукум ләғәлләкум тәзәккәрун». Негізінде Алла әділетті болуды, Алланы көріп тұрғандай, ең болмаса Алланың өздерін үнемі көріп, бақылап тұратынын жадында ұстап игі істер істеуді және туған-туысқа қол ұшын беріп қарайласуды бұйырады. Игілікті және ағайынға қарайласуды бұйырады (Әкімханов, Анарбаев, 2021, 229).

Қорытынды

Биоэтика мен шариғат арасындағы байланыс қазіргі қоғамдағы өте маңызды және күрделі мәселе. Биоэтика адам өмірінің құндылықтарын сақтауға және қорғауға бағытталған ғылыми сала ретінде әртүрлі мәдениеттер мен діндердегі әртүрлі ұғымдар мен принциптерге негізделген. Ислам дінінде Шариғат қағидалары мен әдіснамасында биоэтиканың негізгі принциптерімен сәйкес келетін тұстары бар. Адамның қадір-қасиетін құрметтеу, өмірді қорғау, денсаулықты сақтау және құрметтеу Исламның биоэтикалық талаптарының маңызды аспектілері саналады.

Шариғаттың биоэтика мәселелеріне қатынасы көбінесе адамның әлеуметтік және жеке жауапкершілігімен, оның іс-әрекетінің моральдық салдарымен және олардың Алланың бұйрықтарына сәйкестігімен анықталады. Осыған байланысты Исламда денсаулыққа қатысты мәселелерде Шариғат қағидалары медициналық тәжірибеге, адам құқықтары мен Сот шешіміне қатысты қорынытды қабылдауда жетекші рөл атқарады.

Қорытындылай келе, Биоэтика мен шариғаттың өзара ықпалы адам құқықтарын қорғау, этикалық қағидаларды сақтау және әділ шешімдер қабылдау тұрғысынан әлемнің әртүрлі мәдениеттері мен діндерінде маңызды орын алады. Осы саладағы зерттеулер мен пікірталастар қоғамның саналы дамуына және адам құқықтарын құрметтеуге үлкен үлес қосады. Шариғаттың Биоэтикаға қосқан үлесі өмір сүруге және әлемдік этикалық принциптерге сәйкес әділеттілікке қол жеткізуге жол ашады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Andoh, C. T. (2011). Bioethics and the challenges to its growth in Africa. *Open Journal of Philosophy*, 1(2). – P. 67–75.
- Beauchamp, T. L. (2007). The ‘four principles’ approach. In R. Gillon (Ed.), *Principles of health care ethics*. New York: John Wiley & Sons.
- Cevizci, A. (2003). Felsefe terimleri sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları. – S. 310-311.
- Etzioni, A. (2011). On a communitarian approach to bioethics. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 32. – P. 363–374.
- Kant, I. (2004). *Yaşamın Anlamı*. (çev. A. Sarı, G.Uyanık). İstanbul: Birey Yayınları. – S. 124.
- Milton, J. (2011). Communitarian bioethics: Preface. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 32. – P. 285–287.
- Öktem, Ü. (2007). Kant ahlakı. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18. – S. 1-10.
- President’s National Bioethics Advisory Commission. (1997). Religious perspectives on human cloning. <https://bioethics.georgetown.edu/nbac/pubs/cloning2/cc4.pdf>
- Shannon, T. A. (1997). *An introduction to bioethics*. New York: Paulist Press. – P. 25.
- Taneri, A. (2017). Türk tarihinde iman. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü. - S. 165.
- UNESCO. (2003). Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights. Retrieved from <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127784>
- Әбу Зәкәрия Мухиддин Яхья ибн Шариф Науауи. (1992). Раудату талибин (Тахқиқ: Адил Ахмад Абульмажид, Али Мухаммад Муавваз, II том). – Бейрут: Даруль кутубиль ғильмия. – Б. 550–551.
- Әкімханов, А. Б., Анарбаев, Н. С. (2021). Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. – Алматы: Көкжиек. – Б. 624.
- Бек, Ж. А., Қабылова, А. С. (2016). Исламдағы биоэтика мәселесі. – Астана: Мастер по ЖШС. – Б. 218.
- Зайдан, А. (2001). Әл-Уаджиз фи шархи қауағиди фикһия. – Бейрут. – Б. 232.
- Зейнуддин Зейн Ибраһим ибн Мухаммад Мысри Ханафи ибн Нуджайм (1983). Әл Ишбах уән Назаир. – Дамаск: Дарул Фикр. – Б. 96–97.
- Мухаммед Нуруддин Әл Макки. (1995). Әдилләт ә-тахрим нақлу әл-ағда әл-әдәмия. – Каир. – Б. 35–77.
- Совет Европы. Европейский Секретариат по научным изданиям А/О ИГ. (1992). Медицина и права человека. Нормы и правила международного права, этики, католической, протестантской, иудейской, мусульманской и буддийской религиозной морали (Пер. с фр. Гаровникова Г. Д.). Москва: Прогресс, Прогресс-Интер.

REFERENCES

- Abu Zakariya Mukhiddin Yah'ya ibn Sharif Nauau. (1992). Raudatu talibin [The Garden of the Seekers] (Takhqiq: Adil Akhmad Abulmajid, Ali Mukhammad Muavvaz, II tom). – Beirut: Darul kutubil ghilmiya. – B. 550–551. (in Arabic).
- Akimkhanov, A. B., Anarbaev, N. S. (2021). Qur'an Karim qazaqsha túsindirmeli audarma [The Holy Qur'an: Explanatory Translation into Kazakh]. – Almaty: Kökzhiek. – B. 624. (in Kazakh).
- Andoh, C. T. (2011). Bioethics and the challenges to its growth in Africa. *Open Journal of Philosophy*, 1(2). – P. 67–75. (in English).

- Beauchamp, T. L. (2007). The 'four principles' approach. In R. Gillon (Ed.), *Principles of health care ethics*. New York: John Wiley & Sons. (in English).
- Bek, Zh. A., Qabylova, A. S. (2016). *Islamdaghy bioetika мәselesi [The Issue of Bioethics in Islam]*. – Astana: Master po ZhSHS. – B. 218. (in Kazakh).
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe terimleri sözlüğü [Dictionary of Philosophical Terms]*. İstanbul: Paradigma Yayınları. – S. 310-311. (in Turkish).
- Etzioni, A. (2011). On a communitarian approach to bioethics. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 32. – P. 363–374. (in English).
- Kant, I. (2004). *Yaşamın Anlamı [The Meaning of Life]*. (çev. A. Sarı, G.Uyanık). İstanbul: Birey Yayınları. – S. 124. (in Turkish).
- Milton, J. (2011). Communitarian bioethics: Preface. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 32, – P. 285–287. (in English).
- Mukhammed Nuruddin Āl Makki. (1995). *Adillat al-Tahrim Naql al-Aqda' al-Adamiyya [The Evidences for the Prohibition of Transplanting Human Organs]*. – Kair. – B. 35–77. (in Arabic).
- Öktem, Ü. (2007). Kant ahlakı [Kant's Ethics]. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 18. – S. 1-10. (in Turkish).
- President's National Bioethics Advisory Commission. (1997). Religious perspectives on human cloning. <https://bioethics.georgetown.edu/nbac/pubs/cloning2/cc4.pdf> (in English).
- Shannon, T. A. (1997). An introduction to bioethics. New York: Paulist Press. – P. 25. (in English).
- Sovet Evropy. *Evropeyskiy Sekretariat po nauchnym izdaniyam A/O IG. (1992). Meditsina i prava cheloveka. Normy i pravila mezhdunarodnogo prava, etiki, katolicheskoy, protestantskoy, iudeyskoy, musul'manskoy i buddiyskoy religioznoy morali [Medicine and Human Rights: Norms and Rules of International Law, Ethics, and Catholic, Protestant, Jewish, Muslim, and Buddhist Religious Morality]*. (Per. s fr. Garovnikova G. D.). Moskva: Progress, Progress-Inter. (in Russian).
- Taneri, A. (2017). *Türk tarihinde iman [Faith in Turkish History]*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü. - S. 165. (in Turkish).
- UNESCO. (2003). Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights. Retrieved from <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127784> (in English).
- Zaydan, A. (2001). *Āl-Uadjiz fi sharhi qauaghidi fiqhiya [The Concise Explanation of the Principles of Islamic Jurisprudence]*. – Beirut. – B. 232. (in Arabic).
- Zeynuddin Zeyn Ibrahim ibn Mukhammad Mısri Hanafi ibn Nudjaym (1983). *Āl Ishbah uān Nazair [The Similarities and Analogies]*. – Damask: Darul Fikr. – B. 96–97. (in Arabic).

ДИНТАНУ

IRSTI 21.41.65

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-20>

ATANUR KAYA*



Mimar Sinan Fine Arts University, PhD (Istanbul, Turkey), *e-mail: kayamer1453@gmail.com

TURKIC CARAVANSERAIS OF THE 10TH–12TH CENTURIES ON THE SILK ROAD AND THE BUILDING TYPES THAT PLAYED A ROLE IN THEIR DEVELOPMENT

Abstract. The Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk civilizations built monumental architectural works in their geography between the 10th and 12th centuries. These civilizations living on the Central Asian plateau built stations, inns and caravanserais between cities, on plains and valleys. Caravanserais, which constitute an important part of these works on the Silk Roads, were built as a resting and accommodation point between the long journeys of caravans, travelers or caravan caravans. The historical evolution of societies can often be traced through the architectural works they leave behind. Among these, architectural works such as stations, inns and caravanserais stand out as important structures that serve both practical purposes and play an important role in shaping the cultural and economic structure of the regions throughout history. In this study, attention is drawn to these architectural elements that affect the development, origins and architectural features of caravanserais. The historical significance of this architectural development process affecting Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk caravanserais and its effects on contemporary understanding are also discussed. These structures, called caravanserais, inns or with different cultural names, show dimensional and functional diversity in the history of Turkish architecture, depending on the military and economic conditions of the civilization in which they were built. The study investigated the influence of Achaemenid and Parthian postal stations (çaparhane), Incense Road caravanserais, North Asian kurgan and courtyard housing architecture, and Early Middle Ages settlement structures on the development of Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk caravanserais located on the Silk Road routes.

Keywords: Silk Road, Seljuk architecture, Central Asian civilization, caravanserai, trade routes

Атанур Кая

Мимар Синан Көркем өнер университеті, PhD, (Стамбул, Түркия), e-mail: kayamer1453@gmail.com

Ұлы Жібек жолы бойындағы X–XII ғасыр түркі керуенсарайлары және олардың дамуына әсер еткен құрылыс түрлері

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Atanur Kaya. Turkic Caravanserais of the 10th–12th Centuries on the Silk Road and the Building Types that played a Role in their Development // HIKMET. – 2025. – №2 (4). – P. 42–57.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-20>

***Cite us correctly:**

Atanur Kaya. Turkic Caravanserais of the 10th–12th Centuries on the Silk Road and the Building Types that played a Role in their Development // HIKMET. – 2025. – №2 (4). – P. 42–57.
<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-20>

Мақаланың редакцияға түскен күні 04.06.2025 / қабылданған күні 12.06.2025.

Андатпа. Ғазнәуи, Қарахан және Селжұқ өркениеттері Х–ХІІ ғасырлар аралығында өздері мекендеген аймақта монументалды сәулет ескерткіштерін тұрғызды. Орталық Азия жазығында өмір сүрген бұл өркениеттер қалалар арасында, жазық пен аңғарлар бойында станция, хан және керуен-сарай ғимараттарын салды. Бұл туындылардың Жібек жолындағы маңызды бөлігін құрайтын керуен-сарайлар керуендердің, саяхатшылардың немесе керуен топтарының ұзақ сапарлары арасында тынығу мен тұрақтау орны ретінде салынған. Қоғамдардың тарихи дамуын көбінесе олардың артында қалдырған сәулет туындылары арқылы байқауға болады. Солардың ішінде станция, хан және керуен-сарай сияқты сәулет туындылары тарих бойы әрі практикалық мақсаттарға қызмет еткен, әрі өңірлердің мәдени және экономикалық құрылымын қалыптастыруда маңызды рөл атқарған. Бұл зерттеуде керуен-сарайлардың дамуына, шығу тегіне, сәулеттік ерекшеліктеріне әсер еткен осы архитектуралық элементтерге назар аударылды. Сондай-ақ Ғазнәуи, Қарахан және Селжұқ керуен-сарайларына ықпал еткен сәулет дамуының тарихи маңызы мен заманауи түсінікке әсері қарастырылды. Керуенсарайлар, хан немесе басқа мәдени атаулармен белгілі бұл құрылыстар түрік сәулет тарихында, салынған өркениеттің әскери және экономикалық жағдайларына байланысты, өлшемі мен функциясы жағынан әртүрлі болып келеді. Зерттеу аясында қарастырылған және Жібек жолы бағыттарында орналасқан Ғазнәуи, Қарахан және Селжұқ керуен-сарайларының дамуына Ахемен және Парфия дәуірінің пошта станциялары (чапархан), Хош иіс жолының керуен-сарайлары, Солтүстік Азия қорған және ауласы бар тұрғын үй архитектурасы мен ерте орта ғасырлық елді мекендердің қалай әсер еткені зерттелді.

Кілт сөздер: Жібек жолы, Селжұқ сәулеті, Орталық Азия өркениеті, керуен-сарай, сауда жолдары

Атанур Кая

Университет изящных искусств имени Мимара Синана PhD, (Стамбул, Турция), e-mail: kayamer1453@gmail.com

Тюркские караван-сарай Х–ХІІ веков на Великом шелковом пути и типы зданий, сыгравшие роль в их развитии

Аннотация. Цивилизации Газневидов, Караханидов и Сельджуков в Х–ХІІ веках возводили монументальные архитектурные памятники на своих территориях. Эти цивилизации, населявшие плато Центральной Азии, строили станции, ханские и караван-сарай между городами, на равнинах и в долинах. Караван-сарай, являющиеся важной частью этих сооружений на Шелковом пути, возводились как места отдыха и ночлега для караванов, путешественников и торговых караванных групп на протяжении долгих путей. Историческая эволюция обществ зачастую прослеживается по архитектурным памятникам, оставленным ими после себя. Среди них архитектурные сооружения, такие как станции, ханские и караван-сарай, на протяжении всей истории служили как практическим целям, так и играли важную роль в формировании культурной и экономической структуры регионов. В данном исследовании внимание уделено архитектурным элементам, повлиявшим на развитие, происхождение и архитектурные особенности караван-сарая. Также рассматривается историческое значение этого архитектурного процесса, оказавшего влияние на караван-сарай Газневидов, Караханидов и Сельджуков, и его воздействие на современное понимание. Каравансарай, ханские или известные под другими культурными названиями эти здания в истории турецкой архитектуры, в зависимости от военных и экономических условий эпохи, отличаются разнообразием по размеру и функциям. В рамках исследования проанализировано, как на развитие караван-сарая Газневидов, Караханидов и Сельджуков, расположенных на маршрутах Шелкового пути, повлияли

почтовые станции ахеменидского и парфянского периодов (чапархан), караван-сарай Дороги благовоний, курганная и дворовая жилищная архитектура Северной Азии и поселения раннего Средневековья.

Ключевые слова: Шёлковый путь, сельджукская архитектура, цивилизация Центральной Азии, караван-сарай, торговые пути

Atanur Kaya

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Dr. (İstanbul, Türkiye), e-mail:
kayamer1453@gmail.com

İpek Yolu Üzerindeki X–XII. Yüzyıl Türk Kervansarayları ve Gelişiminde Rol Oynayan Yapı Tipleri

Özet. Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu uygarlıkları 10-12. yüzyıllar arasında, bulundukları coğrafyada anıtsal nitelikte mimari eserler inşa etmişlerdir. Merkez Asya platosunda yaşayan bu uygarlıklar şehirler arasında, ova ve vadi boyları üzerinde istasyon, han ve kervansaray yapıları inşa etmişlerdir. Bu eserlerin İpek Yolları üzerindeki önemli bir parçasını oluşturan kervansaraylar kervanların, seyyahların ya da kervan kafilelerinin uzun süreli yolculuklar arasında bir dinlenme ve barınma noktası olarak inşa edilmişlerdir. Toplumların tarihsel evrimi çoğu zaman arkalarında bıraktıkları mimari eserler aracılığıyla izlenebilmektedir. Bunlar arasında istasyon, han ve kervansaray gibi mimari eserler, tarih boyunca hem pratik amaçlara hizmet eden hem de bölgelerin kültürel ve ekonomik yapısının şekillenmesinde önemli rol oynayan önemli yapılar olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada kervansaray gelişimini, kökenlerini, mimari özelliklerini etkileyen bu mimari unsurlara dikkat çekilmiştir. Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu kervansaraylarını etkileyen bu mimari gelişim sürecinin tarihi önemi ve çağdaş anlayış üzerindeki etkileri de ayrıca ele alınmıştır. Kervansaraylar, hanlar ya da farklı kültürel isimlerle adlandırılan bu yapılar Türk mimarlık tarihinde, inşa edildiği uygarlığın içinde bulunduğu askeri ve ekonomik şartlara bağlı olarak; boyutsal ve işlevsel açıdan çeşitlilik göstermektedir. Çalışma kapsamında incelenen ve İpek Yolları rotalarında bulunan Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu kervansaraylarının gelişiminde; Ahameniş ve Part dönemi posta istasyonları (çaparhane), Tütsü Yolu kervansarayları, Kuzey Asya kurgan ve avlulu konut mimarisi ile Erken Orta Çağ yerleşim yapılarından nasıl etkilendiği araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İpek Yolu, Selçuklu mimarisi, Orta Asya uygarlığı, kervansaray, ticaret yolları

Introduction

During the period when the Turks lived in tribes in the Altai Mountains, around the Yenisei River and in the steppes of present-day Mongolia, there were the Parthians of Persian origin in Central Asia and the Greco-Bactrian civilization of Western origin, the representative of the Hellenistic period. There were various struggles between these civilizations consisting of city-states. By the 3rd century AD, the Sassanids again emerged as a dominant power in Central Asia.

The 7th century, when Muslim elements became a political power in the Arabian peninsula, coincided with the period when the Gokturks were influential in Central and North Asia. The Gokturks were particularly influential in the Altai Mountains, Kyrgyzstan, Kazakhstan, Mongolia and Tuva in the 7th-8th centuries. The North China region and Central Asia came under the control of the Gokturks after the struggle with the Chinese dynasties (Kanlıdere 2011: 5). While these developments were taking place in North Asia, the Maveräünnehir region was surrounded by a network of Sogdian city-states. Sogdian city-states were under the rule of the Gokturks until the 5th-6th century AD. As the Sogdian influence increased, this region became a center of attraction. In the 7th century, Arab raids began in this region, which attracted the attention of Muslim Arabs, and the Umayyads, who advanced to Turkish cities such as the Fergana Valley, Bukhara,

Samarkand and Merv, created the first interaction between Turks and Muslims. When a large part of Central Asia came under the influence of the Muslim Arabs, the capital of the Khorasan region became Merv and the capital of the Movarounnahr region became Samarkand (Minorsky 1956: 13).

In the 10th century, the Movarounnahr region was a very active geography for the Ghaznavids, Karakhanids and Seljuks. Especially in the second half of this century, the struggles between the Ghaznavid and Karakhanid states threatened the sovereignty of the Samanids and prepared the fall of the Samanids after a while. After this process, these two Turkish states, which entered into a struggle for authority in the region, fought the battles of Nasa and Sarakhs between 1035-1040, and the Karakhanids took control of the Movarounnahr. After the 1040 Dandanaqan War, the Seljuks gained superiority over the Ghaznavids and the Seljuks took control of North Khorasan (Map 1).



(Map1) <https://odsgm.meb.gov.tr/destekmateryal/pdf/beceri/testler>

Post Stations and Caravanserais on Trade Routes in the Early Ages

In ancient times, long before modern times, two major trade routes, the King's Road and the Silk Roads, played important roles in connecting different regions, cultures and economies. While the King's Road was primarily a communication and military route managed by the Persian empires (Achaemenid-Partho-Sassanid), the Silk Roads were more of a network of roads used and organized by merchants, traders and caravans.

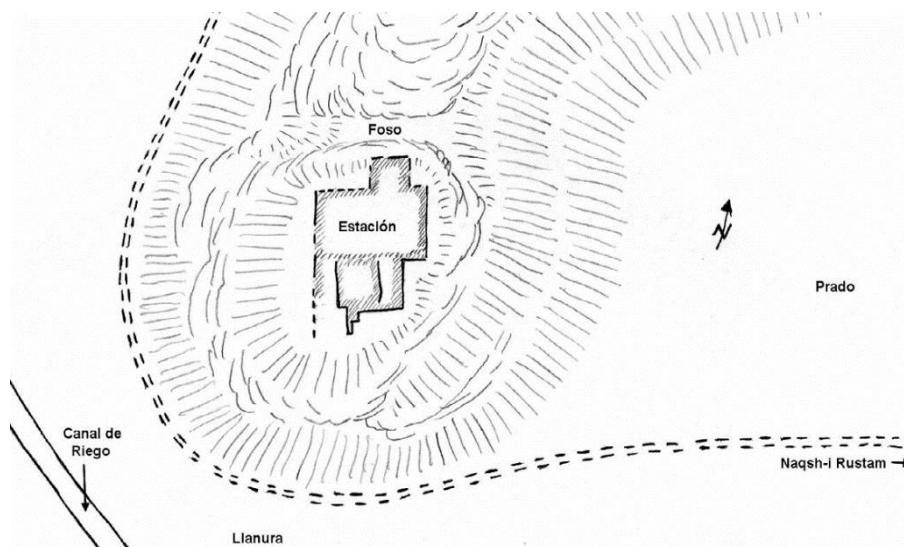
While the King's Road generally covered the borders of the Persian Empires, the Silk Roads covered an intercontinental area. In short, it connected China to Europe and Africa through a network of routes. In the context of the First Age, these routes laid the foundations of long-distance interaction and influenced economic, cultural and political developments in the ancient world.

The caravanserai structures evaluated within the scope of this study have shown a development process that follows the functionality and plan layout of the postal station and inn structures built during the First Age. Achaemenid and Parthian postal stations (chapar khaneh) were built using local materials such as mudbrick or stone. It was considered important that these buildings were designed to be functional rather than visual. Because the security and accommodation needs of ambassadors or messengers passing through the vast territories of the empire brought a political responsibility. In addition, the architectural style, durability and functionality of these stations were also a political propaganda element of the empires. The horse-drawn mail transfer system, which first emerged during the Achaemenid period, continued until the 20th century. These stations, which were placed at convenient intervals where royal

messengers could rest and use new mounts, were also influential in the planning of the caravanserais built in the Iranian geography (Kiani 1970: 25).

According to the historian Herodotus, who lived in the 5th century BC; there were 11 postal stations between Susa and Babylon, 34 between Rakka (Northern Syria) and Urfa, 15 between Urfa and present-day Armenia, 3 from the Euphrates River to the Kızılırmak River, 28 from the Kızılırmak River to Murat (Dindymos) Mountain (Kütahya), and 20 from Murat Mountain to Sardis (Erendil 1974: 26). There are a total of 111 post stations along the King's Road.

Archaeological excavations conducted near the Achaemenid capital of Pasargadae (Persepolis) in the second half of the 20th century revealed the existence of a structure consisting of a courtyard surrounded by fortified walls and small adjoining rooms, which was found to be largely consistent with the characteristics of ancient caravanserais. This structure is referred to in sources as the Germabad post station (Figure 1). Similarly, it is understood that the postal station near the city of Hajiabad in Iran today is similar to the cell units of caravanserais that served as guard posts and product storage facilities (Kiani 1970: 25).



(Figure 1) Germabad Post Station (Mohammad Kiani)

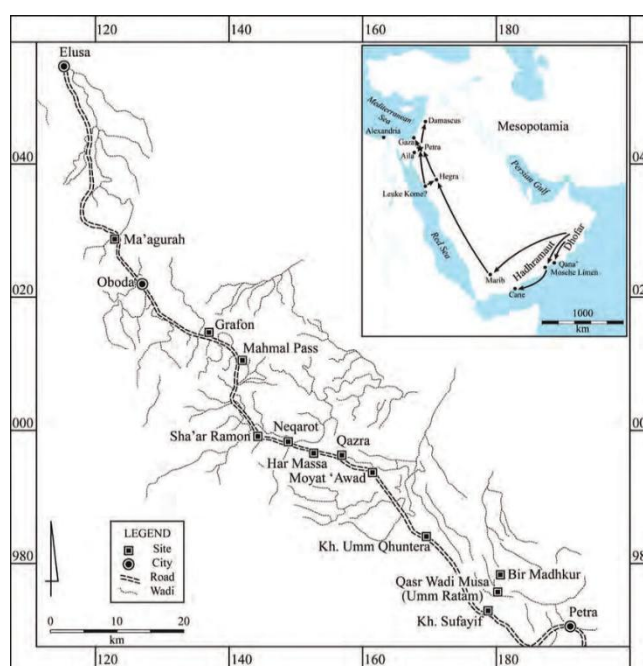
Remains of station structures can be found in various areas of Central Asia and present-day Iran. However, this postal station system was known as the “Barid” system during the Early Islamic period. These berids, which functioned as a type of transfer station, were abandoned during the Seljuk period. These stations, established to ensure that messages from the empire or state were delivered quickly to wide areas, became more organized and official in the Middle Ages and later periods. Especially under the Mongol Empire ruled by Genghis Khan, this system, known as the Yem Network, made Central Asia and Iran safe and efficient for fast communication and trade (Eğilmez, Kalkan 2023: 165).

Today, the Incense Routes, established between the Arabian Peninsula, Yemen, Syria, Jordan, and Israel, are ancient trade routes used to transport incense materials and stimulate trade. These routes were very important in ancient times for the exchange of goods, ideas, and culture between regions. In particular, the point on the Arabian Peninsula connecting the cities of Hadramut and Sana'a in Southern Arabia to the Mediterranean world was a highly strategic route. The caravanserais of Orhan Mor, Nakarot, and Sha'ar Ramon, which formed the routes along the Incense Route and are located in this valley, were constructed between the 1st and 3rd centuries AD (Tali, Yotam 2022: 596). The structures, which feature various architectural types such as a castle (Nakarot Castle), watchtower, bathhouse, and cistern, constitute a caravanserai complex. Known as the “Incense Route,” this desert trade network was the main artery for transporting

spices and fragrant cosmetic products from their production areas in South Arabia to the Mediterranean coast.

This network of trade centers and caravanserais supported the vibrant commercial activities that reached their peak between the 3rd century BCE and the 3rd century CE during the Nabataean and Roman periods. In addition, it must have played a pioneering role in the development of the trade and caravan system in the Near East, including Ottoman territories. During the period when the Roman Empire was politically and militarily powerful, it also sought to maintain its economic potential. Especially from the 1st century CE onwards, they transformed the Arab border (Limes Arabicus), which was the Syrian border, into an architectural stronghold for defense purposes and constructed powerful fortress-type (Castrum) structures. These fortified outposts, with their open courtyards, strong perimeter walls, and wide buttress towers, served as prototypes for the Turkish-Islamic caravanserais built centuries later (Sims 1978: 98).

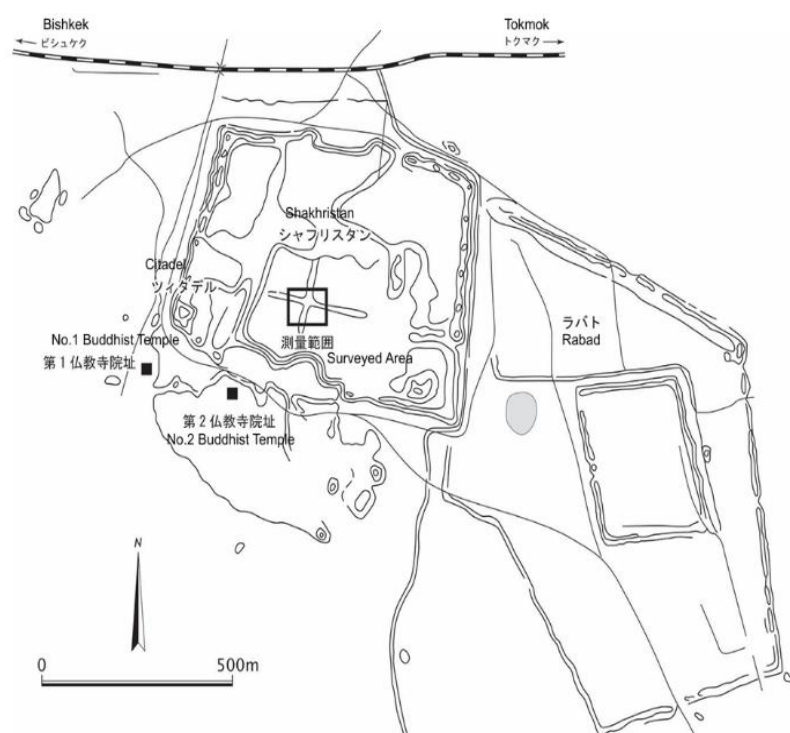
In the early Byzantine period, it can be seen that a caravanserai was built next to a bathhouse in the settlement of “Bir Madhkur” near the Valley of Moses in Jordan (Hughes 2014: 77). This settlement was named Elah Castle (Khirbet Sufaysif) as a result of archaeological research conducted using a Geographic Information System (GIS). This site is an Early Roman caravan station excavation area (Figure 2).



(Figure 2) Incense Road Trade Route. (Hughes Ryan)

Kurgan and Temple Architecture in Northern Asia

In the early Middle Ages, fortress-type settlements and kurgan (tomb) structures can be found in Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Siberia (Tuva) during the Gokturk and Uyghur empires. Fortress-type settlements (military cities) established around Southern Kazakhstan, Kyrgyzstan, Southern Mongolia, and Eastern Turkestan (Northern China) consisted of fortresses, cities, and rabad areas, similar to other Central Asian and Khorasan settlements. Among these examples, the Akbeshim settlement (5th century) holds a significant place as perhaps the oldest military-city model among the cities established by the Turks, particularly the Göktürks. Additionally, this settlement was one of the areas where Sogdian colonies conducted commercial activities. The Akbeshim (Suyab) settlement is a city that also features palace-type structures. The presence of palace architecture in the city center symbolically emphasizes the centrality of the “four cardinal directions” tradition among the Turks, a well-known fact (Çerezci 2020: 708) (Figure 3).



(Figure 3) Akbeshim Settlement. Kyrgyzstan (Nobuo Kamei)

Although there is insufficient information about Asian Turkish architecture that emerged before Islam, written sources and archaeological findings provide clues about courtyard residential architecture. Among the city ruins that have survived to the present day, there are examples of kurgan-type tombs that use a four-directional layout (Altun 1988: 33). During excavations carried out in recent years (2016-2018), more than 300 kurgan-type tombs dating from the 9th century BC to the 7th century AD were unearthed. In particular, the Eleke Sazy kurgan is believed to be a Gokturk kurgan discovered in southern Kazakhstan. It is known that work is ongoing within the kurgan, which is arranged according to the “Four Directions” scheme (Figure 4).



(Figure 4) The Eleke Sazy Kurgan Kazakhstan. www.google.earth
47.336742N 82.126114E

Early Medieval Caravanserais On The Silk Roads

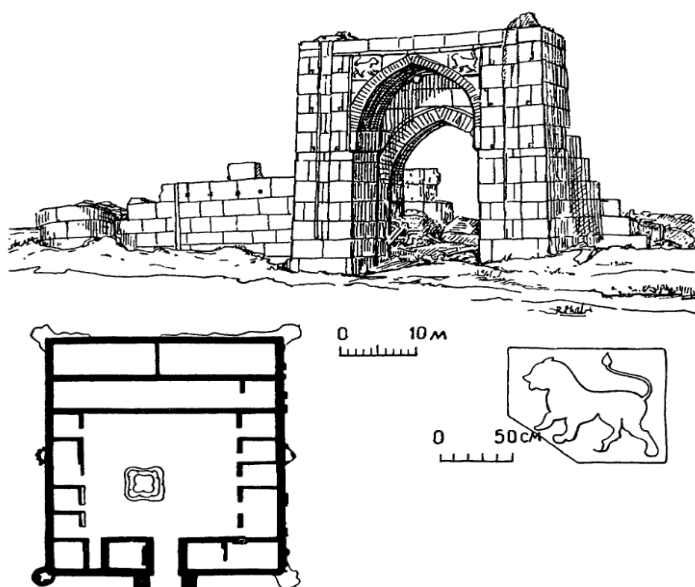
Early medieval settlements in Central Asia represented an important process in the spread of inter-city trade and cultural exchange. In particular, many important developments and cultural changes took place along the Silk Road routes during the early Middle Ages. These developments were also related to the formation of various civilizations and centers of power. During this process, which was influenced by urban settlements, construction activities also took place at the regional level. Among the elements that shaped the architectural culture of the city were castle-city and rabad structures.

During the Early Middle Ages and the centuries of development, ancient settlements were established in the Zarafshan Valley, on the Karakum Desert, and in important trade and cultural centers such as Maveräünnehir and Khorasan. Among these are the settlements of Merv, Amul, Köhne Urgench, Dehistan, Shash (Tashkent), and Khwarezm. In particular, the city of Merv served as a crucial point of interaction along the east-west routes of the Historical Silk Road (Ulko 2013: 135). The caravanserais built in these settlements were generally arranged in the form of small inns with square plans, courtyards, and cellular divisions around the rabad of the settlements.

The Ulu Kishman caravanserai, believed to have been built in the 8th-9th centuries in the city of Merv in Turkmenistan, which constitutes an important part of the Silk Road trade in demographic and economic terms, was constructed entirely of adobe bricks in a square plan measuring 70x76 meters. The watchtower located at the northwest corner is cylindrical in shape and accessed via a spiral staircase. The eastern facade is reinforced with three semicircular towers, while the northeast facade is reinforced with another tower that is entirely circular in shape. The courtyard of the caravanserai measures 44x44 meters and is surrounded by arched porticoes supported by columns (Genito 2010: 207). This caravanserai, which has survived to the present day in ruins, largely reflects the Karakhanid and Seljuk typology.

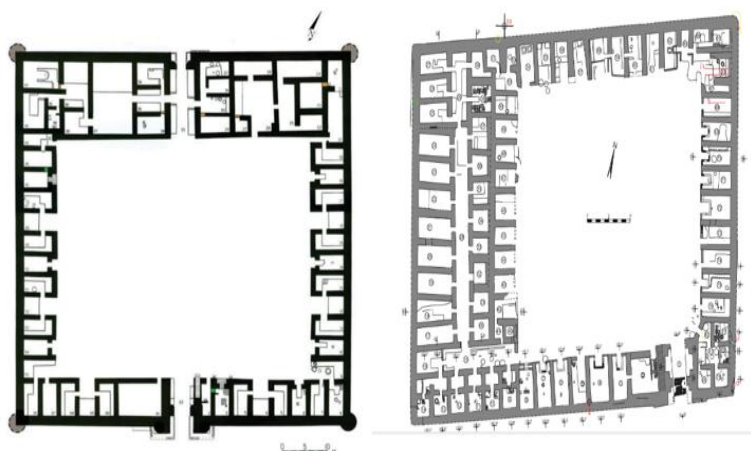
In Dehistan, a settlement in Turkmenistan that is likely one of the ancient settlements, archaeological excavations have revealed a complex structure consisting of a caravanserai, mosque, and cistern. The caravanserai, believed to have been built from burnt bricks, is understood to have a square plan, a large courtyard, and rectangular cells surrounding the courtyard. Additionally, adjacent to the caravanserai is a rectangular structure where caravan animals were housed (Pugachenkova 1958: 220).

Today, the Harezmi settlement, located between the borders of Turkmenistan and Uzbekistan, contains the remains of the ancient site of Beleuli. Khwarezm region began to exhibit the traditional characteristics of Central Asian Islamic urban architecture after the 10th century. Settlements in Beleuli were generally built of adobe, and the traditional Central Asian courtyard architectural tradition can also be seen. Founded in the 9th-10th centuries, this settlement features a monumental gateway to a caravanserai built of cut stone with a square plan. Additionally, there is a watchtower and a cistern area for water supply right next to this caravanserai. Around the courtyard, there are rows of square-plan cells extending from south to north. The rectangular and square-shaped enclosed units around the main gate on the south side were used as storage rooms and pantries. On the north facade, located on the vertical axis of the Taçkapı facade, two rows of rectangular spaces are lined up one after the other (Figure 5).



(Figure 5) Beleuli Caravanserai Plan and its Portal. (Emma Zilivinskaia)

The Kanka settlement, located in the center of the city of Shash (Tashkent) in Uzbekistan, is situated 8 km east of the Amu Darya River. This ancient settlement consists of strong defensive walls, three cities, and a rabad. The main streets, market squares, and caravanserais within this area indicate that it was a center of urban culture. The Kanka settlement is mentioned in medieval Arabic and Persian sources under the name “Farna” (<https://en.unesco.org/silkroad/countries-alongside-silk-road-routes/uzbekistan>). It is understood that the plans of the caravanserais here are also small square in shape and arranged in a cellular division around the courtyard. It is known that the caravanserais built within the urban settlements of Central Asia are the earliest examples of such structures, dating back to the 8th-9th centuries. These caravanserais in the Bukhara oasis were discovered during excavations conducted in the early 1970s. The caravanserais named Ribat-1 and Ribat-4 are located within the Beykend settlement. It has been determined that the structures were built with architectural elements such as a monumental entrance gate, single or triple-roomed cells, a kitchen, a bathhouse, storage facilities, a stable, and a mosque. It has also been emphasized that the structures were strategically and commercially significant (Mirzaakhmedov 2022: 45) (Figure 6-7).



(Figure 6-7) Beykend Ribat-1 Ribat 4 Uzbekistan (Sirojiddin Mirzaakhmedov)

The Aultepe settlement, located within the boundaries of the Zarafshan Valley (Uzbekistan), is notable for its similarity to medieval structures and caravanserais in Central Asia.

Archaeologist Sergey Khmelnitsky states that the caravanserai area here consists of an inner rectangular courtyard and outer lower walls. He also believes that caravanserais and ribats may have emerged during the Early Islamic period, depending on different plans (Polvonov 2021: 81).

The Development of Turkish Caravanserais on the Silk Road

With the development of roads in Central Asia during the Middle Ages, cities, provinces, countries, and continents became connected to one another. In this sense, the Silk Roads, which spread across a large part of the Asian continent, played a role in bringing civilizations and cultures closer together. The difficulties of long journeys and the development of inter-civilizational trade necessitated the construction of caravanserais at central points. Another purpose of caravanserais was to protect the goods and lives of caravans and travelers. The architectural features, floor plans, and functions of these structures, which became widespread along the Silk Roads, varied according to different periods and the conditions of the time.

The caravanserais built within the settlements of the Early Middle Ages in Central Asia were intended to promote trade and the development of craftsmanship within the cities. These settlements, built mainly between the 7th and 9th centuries, increased the cultural, commercial, and political potential of the region over time and greatly facilitated communication between civilizations. These settlements, which were home to dynasties, states, and empires, also determined the historical development of large caravanserais built along inter-city routes. Surface surveys and archaeological excavations have also proven that developments took place in the plans and functionality of Early Middle Ages khans.

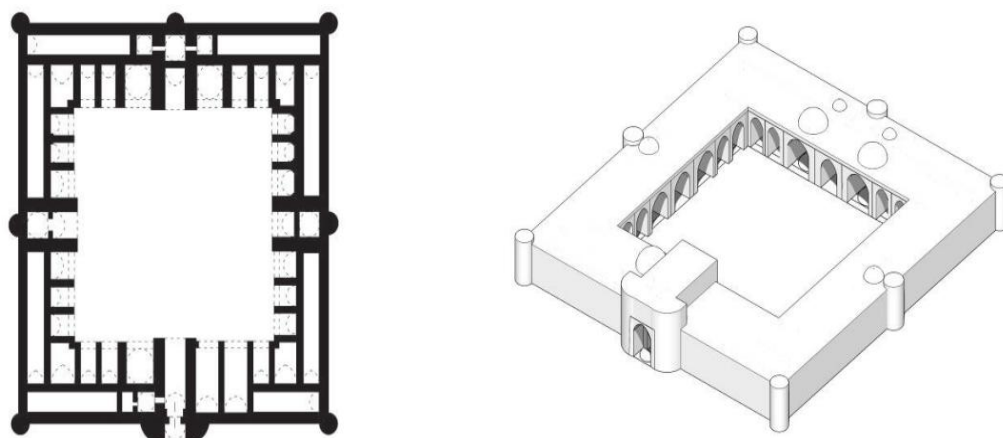
Caravanserais built in Central Asia during the Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk periods played an important role as part of the Silk Roads. With the development of the Middle Ages, these structures also contributed to the revival of trade. The formation of a cosmopolitan society during the reigns of both Turkish states and the fact that caravanserai security was the responsibility of the political authority had a significant impact on the development of caravanserais. In light of these developments, the fact that the Karakhanid and Seljuk caravanserais were prototypes of post stations, North Asian Turkish architecture (7th-9th centuries), and early medieval settlements was decisive in their inclusion among the region's monumental structures.

Caravanserais from the medieval Ghaznavid, Karakhanid, and Seljuk periods stand out as one of the most extensive and functional elements of the architectural styles of that era. Typically built along desert routes and wide valleys, these structures were important as places of shelter and lodging for merchants, caravans, and pilgrim groups facing difficult travel conditions. Representing the authority and prestige of the Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk states, these structures were institutions designed to meet necessities such as food, drink, trade, and caravan security. Caravanserais also played an important role in the spread of science, beliefs, and religions, and as a result of forming bridges between civilizations and cultures, they were administered with great responsibility and discipline. The Ghaznavid, Karakhanid and Seljuk caravanserais, built in Central Asia and certain regions of present-day Iran, were constructed on deserts, plateaus, and vast plains, located in rural areas. French Archaeologist Maxime Siroux, in his 1949 work “Caravansérails d'Iran et petites constructions routières” noted that caravanserais built during the Sasanian, Ghaznavid, and Seljuk periods could be categorized into three distinct types: mountain, plain, and city caravanserais (Siroux 1949:23).

It appears that Central Asian Turkish caravanserais developed through three distinct design phases between the 11th and 13th centuries. The first design phase involved a fortification design consisting of an open area surrounded by a wall. The second stage of the design is a courtyard surrounded by a single building area consisting of unitary or multiple cells. The final stage of the design is the creation of a courtyard surrounded by a columned and cell-arranged settled area (Ahmad, Chase 2004: 51)

The Ribat-ı Mahi caravanserai, built during the Ghaznavid period, is located in the city of Mashhad, in the Razavi Khorasan (central) province, near Lake Keşf (Doosti Dam) on the border

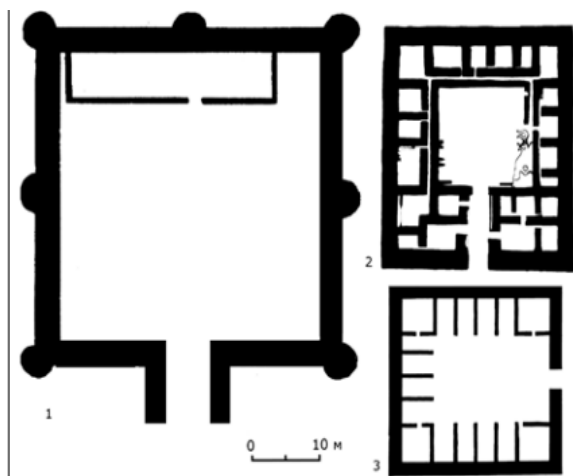
with Turkmenistan. It is also located three kilometers north of the Ismailabad station, which was built during the Achaemenid period. The caravanserai was built in 1020-1021 by the architect Abu'l-Hassan Muhammad bin Hassan Mah, and it is believed that the structure was named Ribat-₁ Mahi after him (Korn 2020: 78) (Figure 8).



(Figure 8) Ribat-₁ Mahi Caravanserai Iran (Lorenz Korn).

With the Karakhanids establishing their rule over the Turkistan region in the 10th century and the Movarounnahr region in the early 11th century, the reconstruction of ancient cities began. It is known that the caravanserais built along the shores of Lake Issyk-Kul and the Naryn River in Kyrgyzstan were constructed in the 10th and 11th centuries to meet the needs of urban settlements. The construction materials of these valley caravanserais, which are among the earliest examples, are generally limestone layers and local materials such as sandstone layers (Baipakov, Pidayev 2011: 41).

Several structures representing the first phase of Central Asian caravanserais can be found in these valleys. The Sarı Tash caravanserai, probably built between the 10th and 11th centuries during the Karakhanid period near Lake Issyk-Kul, represents a structure without a courtyard or cellular division, as can be seen from the remains at the foundation level and the plan view. The entrance to the caravanserai is located on the south side. A rectangular closed unit extending horizontally along the north facade wall can be seen. The Sarı Bulung caravanserai, believed to have been built during the Karakhanid period, probably in the 11th-12th centuries, near Lake Issyk-Kul, was constructed using rubble stone and adobe. It is quite small in size, measuring 29x33 meters, and has a square plan. During the exploration conducted by Kyrgyz Archaeologist Feodorovich Vinnik in 1977, iron smelting furnaces were found within the remains of this caravanserai, and it was stated that this caravanserai was also used as an “Iron Smelting Metallurgy Center”(Ulko 2013:62). The Sarı Bulung caravanserai is one of the early structures in which cellular division around the courtyard can be seen. The accommodation cells here are square in shape and small in volume. There are no architectural elements connecting the courtyard and the cells. In examples of this type of structure corresponding to the second design phase, it is known that caravan travelers and merchants stayed in closed cells, while animals were housed in the central area. Another structure built near the city of Narin in Kyrgyzstan that displays early period characteristics is the May Tor caravanserai. Thought to have been built during the Karakhanid period, it is understood that the outer walls of the structure were constructed using masonry and gravel pieces on a clay mortar base between the 10th and 12th centuries. The inner walls of the caravanserai, on the other hand, were built using baked bricks (Ulko 2013: 63) (Figure 9).



(Figure 9) 1. Sari Tash 2. Sari Bulung 3. May Tor (Emma Zilivinskaia)

Between the 11th and 13th centuries in Central Asia, the Seljuks, like other civilizations of the period, recognized the importance of the Silk Road and built numerous caravanserais in the lands under their control, taking responsibility for their maintenance. Caravanserais, among the structures of Seljuk architecture in Central Asia, were built with an understanding that served the empire's propaganda. When examining the construction techniques and decorative features of caravanserais from this period, it is evident that they were modeled after caravanserais from the Iranian Islamic period. The Dayahatyn caravanserai, believed to have been built between the 10th and 12th centuries, is located on the banks of the Amu Darya River, which separates the border between Uzbekistan and Turkmenistan, between the cities of Kohna Urganch and Turkmenabad. This structure, which has four iwans around a central courtyard, is located within a ribat. This ribat, which belonged to the Abbasid Tahirid Dynasty, was probably built in the 9th century (Muradov 2018: 6). The caravanserai extends from east to west. Upon entering through the crown gate on the east side, there is a long hall. Caravanserais, which were emphasized with only an entrance opening in early examples, were transformed into a domed eyvana with a corridor-like structure during the Karakhanids and especially the Seljuks. As one exits the entrance eyvan into the courtyard, there are two enclosed spaces on the north and south sides. These enclosed spaces were designated for the caravanserai guards. In the lodging stations and inns built in the early and early medieval periods, the guards' lodging area was in the middle of the courtyard, but in the structures that emerged after the 11th century during the Karakhanid and Seljuk periods, the enclosed spaces on either side of the entrance iwan were allocated to the guards (Figure 10).

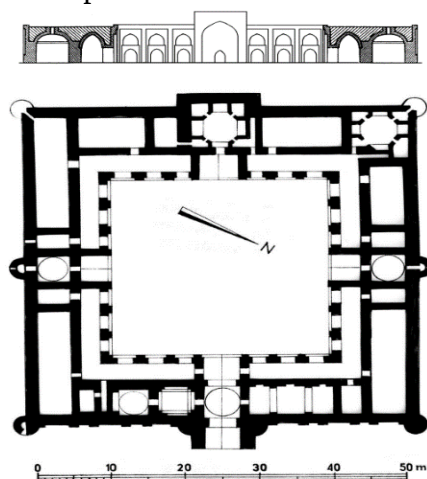
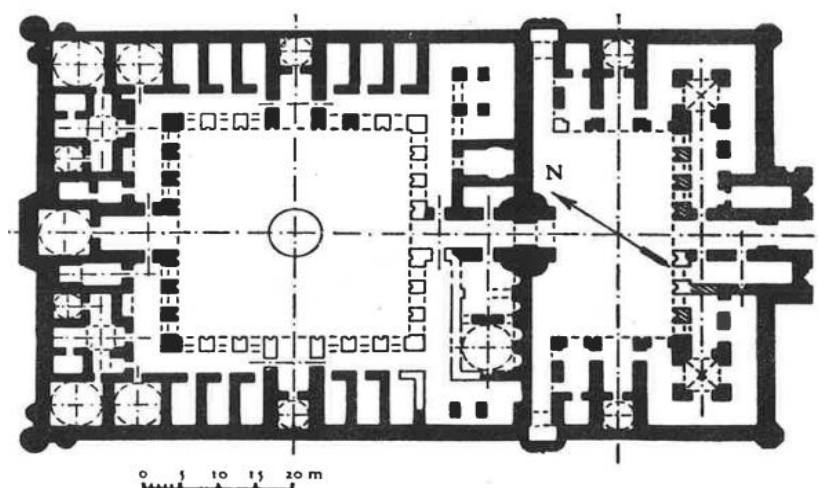


Figure 10) Dayahatyn Caravanserai (Ruslan Muradov)

Ribat-1 Sharaf caravanserai, located on the desert routes of the Silk Roads and built in the early 12th century, is situated between Merv and Nishapur. Built in the form of a fortified castle, Ribat-1 Sharaf structure consists of two interconnected courtyards (Figure 11). It also forms an architectural complex with the cistern located to the west. It stands out as an important example of a caravanserai where the four iwan arrangement is fully integrated into the facade layout. The courtyards are arranged in a concentric pattern.



(Figure 11) Ribat-1 Saharaf Caravanserai (Mustafa Cezar)

The front courtyard is where animals are kept, while the rear courtyard contains guest and traveler cells. According to some researchers, considering the wide arched porticoes and decorative elements of the second courtyard, it is believed that Ribat-1 Sharaf was a caravanserai serving only the Seljuk dynasty. The enclosed units on the right and left sides of the entrance iwan corridor are cells where guards were stationed. Compared to the station and han structures that emerged in the early period, caravanserais built during the Karakhanid and Seljuk periods were more complex, systematic in terms of security and trade, and increased in development and functional diversity. The “Razi style,” which was fully developed in Central Asia during the Seljuk period in terms of facade decorations and roof arrangements, shares similarities with the common principles of Iranian architecture in terms of definition and theoretical explanation (Mousavi Haji 2018: 10).

Conclusion

The strategic locations, courtyard layouts, and plan types of the building types that formed the prototype of the Ghaznavid, Karakhanid, and Seljuk caravanserais, as well as their architectural layout techniques and fortified construction, constitute a systematic example of unity for this period. The caravanserais examined in this study are understood to have been structurally influenced by the postal stations of the Achaemenid period and the han structures built in the Early Ages. In terms of plan layout, they were influenced by the small-scale han and caravanserais within Early Middle Ages settlements. Moreover, the inns and caravanserais around the Early Period settlements continued to function until the end of the Middle Ages.

During the Middle Ages, especially from the beginning of the 10th century to the end of the 12th century, the Silk Roads served as important resting and accommodation points for caravans, merchants, and animals in caravanserais of historical importance. Ancient public buildings constructed for security and accommodation existed almost everywhere on the Asian continent. Among these, post stations and inns that served for centuries shared similar functional characteristics with caravanserais built within empires. As trade developed, product diversity

increased, and political struggles intensified, such public structures were compelled to adopt broader, more systematic, and fortified features.

The fundamental element of interaction between civilizations was the establishment of secure and profitable communication. In this regard, cultural, commercial, and demographic changes were made possible by the existence of accommodation areas built along central routes. The caravanserais that emerged along the Silk Roads were organized in such a way as to meet all kinds of needs and demands. It has been observed that the Karakhanids built caravanserais on an inter-civilizational scale in the Maveräünnehir and Turkistan regions, while the Ghaznavids and Seljuks did so in the northern and central Khorasan regions. These structures, built between the 11th and 13th centuries, developed with a layout centered around a courtyard. In this diverse design, passenger cells, storage areas for goods, stables for animals, and sometimes even prayer areas were typically arranged around the courtyard. In postal stations and early caravanserais, there was a narrow corridor between the passenger cells and the courtyard, while in Karakhanid and Seljuk caravanserais, access to the passenger cells was provided through a porticoed courtyard. However, in Seljuk caravanserais, the porticos were quite deep. Again, during this period, it can be seen that iwan arrangements developed around the courtyard. The four iwan arrangement enabled the expansion of caravanserais and increased their functional diversity in terms of structure and function. One of the advantages of this design method is that it provides shade for travelers day and night by organizing the scattered appearance of the courtyard. The entrance gate arrangement in caravanserais is also an example of architectural art. In early period accommodation structures, there was an entrance opening the size of the body wall, while the crown gates in the Ghaznavid, Karakhanid, and Seljuk caravanserais were built protruding outward from the main body walls and with protective features.

Karakhanid caravanserais, in terms of functional and decorative arrangement, have more local and traditional features like other types of architectural works. However, the Ghaznavid and Seljuk caravanserais followed the Persian and Sasanian tradition in their architectural arrangements and the Sasanian and Islamic traditions in their decoration programs. Within the scope of this subject, it is seen that the caravanserais on the Silk Roads have largely survived in ruins due to climatic conditions, political conflicts, and topographical settlement, and have reached the present day through periodic restoration work.

BIBLIOGRAPHY

Ahmad Khan, S., & Chase, S. C. (2004). Design Generation of the Central Asian Caravanserai. In *Proceedings of the 1st ASCAAD International Conference, e-Design in Architecture* (pp. 43–58). Dhahran, Saudi Arabia. – P. 43-58.

Altun, A. (1988). Orta Asya Türk sanatı ile Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Mimarisi. – İstanbul: Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri 1-2. S. 33-44.

Baipakov, Karl, Shokirjon Pidayev (2011) Prominent Archaeological Sites of Central Asia on the Great Silk Road. International Institute for Central Asian Studies. - Samarkand. – P. 134.

Genito, B. (2010). The building NO: 546 at Uly Kishman Complex in the Merv Oasis. *Drevniy Vostok*. – P. 200-216.

Cezar, M. (1977). Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık. – İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. – S. 520.

Çerezci O., & Özlem, J. (2020). Moğolistan'da bulunan Göktürk Dönemi'ne ait Süslemeli Anı-Mezar Örnekleri. *Art-Sanat*, (14). – İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi. – S. 297–312.

Eğilmez, S., & Kalkan, G. (2023). Yam (Post/Communication) Organization in Mongols. – Erzurum: Atatürk University, Turcology Research. – S. 164-171

Erendil, M. (1974). İlk Çağ Ön Asya'sında Ulaşım ve Kral Yolu. *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, (12). – İstanbul: Hayat Neşriyat. – S. 21-27.

Hughes, R. (2014). Baking in the Desert: The Potential Personal Quarters or Kitchen at Khirbet Sufaysif. New York: The Institute for European and Mediterranean Archaeology. – P. 73-87.

- Kamei, N. (2017). Protection and Research on Cultural Heritage in the Chuy Valley, the Kyrgyz Republic: Ak-Beshim and Ken Bulun. – Tokyo: Institute of History and Cultural Heritage of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic Tokyo National Research Institute for Cultural Properties.
- Kanlıdere, A. (Ed.). (2011). Orta Asya Türk Tarihi. – Eskişehir: Türkiye Cumhuriyeti Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını. – S. 221.
- Kiani, M. (1970). The Iranian Caravanserais During the Safavid Period. Doctoral dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London. – P. 690.
- Korn, L. (2020). Ribat-i Mahi (Khurasan-i Razavi): Evidence of a Saljuq Building Inscription. – Tehran: Research Institute for Cultural Heritage and Tourism, 1397/2018. – P. 75–97.
- Minorsky, V. (1956). Four studies on the history of Central Asia. – India: Government of India Department of Archaeology, Central Archaeological Library. – P. 208.
- Mirzaakhmedov, S. (2022). Early Rabat-Caravanserai of Bukhara at the Borders of the Nomad Steppe (Based on Paikend settlement materials). Archaeology of the Eurasian Steppes, (3). – Tashkent. – P. 902–904.
- Muradov, R. (2016). Dayahatyn, caravanserai of the Seljuqid period in Turkmenistan, National Department for Protection, Research and Restoration of Historical and Cultural Sites. - Ashgabat. – P. 20.
- Polvonov, J. (2021). Caravanserais on the Great Silk Road and their Archeological Site. The American Journal of Social Science and Education Innovations, 3. – P. 80–87.
- Пугаченкова, Г.А. (1958). Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. - Москва: Издательство Академии наук СССР. – С. 492.
- Haji, S. R. M. (2018). Naqdi bar sakhtar-e kolli-ye sabk-e Razi bar asas-e tahlil-e do no‘ “torbeh” va “qobbeh” dar me‘mari-ye dore-ye Seljuqi asar-e Behrouz Omrani. Pajuheshhaye Memari-ye Eslami, 7(23).
- Sims, E. (1978). Markets and Caravanserais. Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning. London: Thames and Hudson. – P. 290.
- Siroux, M. (1949). Caravanserais d'Iran et Petites Constructions Routières. - Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale. – P. 108.
- Ulko, A. (2013). The Artistic Culture of Central Asia and Azerbaijan in the 9th–15th Centuries (Vol. IV). - Tashkent: International Institute for Central Asian Studies. – P. 280.
- Зиливинская, Э. (2019). Караван-сарай: генезис, региональные особенности, классификация. Археология Казахстана No 2 (4). - С. 39-65.

REFERENCES

- Ahmad Khan, S., & Chase, S. C. (2004). Design Generation of the Central Asian Caravanserai. In Proceedings of the 1st ASCAAD International Conference, e-Design in Architecture (pp. 43–58). Dhahran, Saudi Arabia. – P. 43-58. (in English).
- Altun, A. (1988). Orta Asya Türk sanatı ile Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Mimarisi [Seljuk and Beylik Architecture in Anatolia and Central Asian Turkic Art]. – İstanbul: Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri 1-2. S. 33-44. (in Turkish).
- Baipakov, Karl, Shokirjon Pidayev (2011) Prominent Archaeological Sites of Central Asia on the Great Silk Road. International Institute for Central Asian Studies. - Samarkand. – P. 134. (in English).
- Genito, B. (2010). The building NO: 546 at Uly Kishman Complex in the Merv Oasis. Drevniy Vostok. – P. 200-216. (in English).
- Cezar, M. (1977). Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık [City and Architecture among Pre-Anatolian Turks]. – İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. – S. 520. (in Turkish).
- Çerezci O., & Özlem, J. (2020). Moğolistan'da bulunan Göktürk Dönemi'ne ait Süslemeli Anı-Mezar Örnekleri [Examples of Decorated Memorial Tombs from the Göktürk Period Found in Mongolia]. Art-Sanat, (14). – İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi. – S. 297–312. (in Turkish).
- Eğilmez, S., & Kalkan, G. (2023). Yam (Post/Communication) Organization in Mongols. – Erzurum: Atatürk University, Turcology Research. – S. 164-171. (in English).
- Erendil, M. (1974). İlk Çağ Ön Asya'sında Ulaşım ve Kral Yolu [Transportation and the Royal Road in Ancient Near East]. Tarih ve Edebiyat Mecmuası, (12). – İstanbul: Hayat Neşriyat. – S. 21-27. (in Turkish).
- Hughes, R. (2014). Baking in the Desert: The Potential Personal Quarters or Kitchen at Khirbet Sufaysif. New York: The Institute for European and Mediterranean Archaeology. – P. 73-87. (in English).

Kamei, N. (2017). Protection and Research on Cultural Heritage in the Chuy Valley, the Kyrgyz Republic: Ak-Beshim and Ken Bulun. – Tokyo: Institute of History and Cultural Heritage of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic Tokyo National Research Institute for Cultural Properties. (in English).

Kanlıdere, A. (Ed.). (2011). Orta Asya Türk Tarihi [History of Central Asian Turks]. – Eskişehir: Türkiye Cumhuriyeti Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını. – S. 221. (in Turkish).

Kiani, M. (1970). The Iranian Caravanserais During the Safavid Period. Doctoral dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London. – P. 690. (in English).

Korn, L. (2020). Ribat-i Mahi (Khurasan-i Razavi): Evidence of a Saljuq Building Inscription. – Tehran: Research Institute for Cultural Heritage and Tourism, 1397/2018. – P. 75–97. (in English).

Minorsky, V. (1956). Four studies on the history of Central Asia. – India: Government of India Department of Archaeology, Central Archaeological Library. – P. 208. (in English).

Mirzaakhmedov, S. (2022). Early Rabat-Caravanserai of Bukhara at the Borders of the Nomad Steppe (Based on Paikend settlement materials). Archaeology of the Eurasian Steppes, (3). – Tashkent. – P. 902–904. (in English).

Muradov, R. (2016). Dayahatyn, caravanserai of the Seljuqid period in Turkmenistan, National Department for Protection, Research and Restoration of Historical and Cultural Sites. – Ashgabat. – P. 20. (in English).

Polvonov, J. (2021). Caravanserais on the Great Silk Road and their Archeological Site. The American Journal of Social Science and Education Innovations, 3. – P. 80–87. (in English).

Pugachenkova, G.A. (1958). Puti razvitiya arhitekturi Yujnogo Turkmenistana pori rabovladieniya i feodalizma [Paths of Architectural Development in Southern Turkmenistan during the Periods of Slavery and Feudalism]. – Moskva: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR. – S. 492. (in Russian).

Haji, S. R. M. (2018). Naqdi bar sakhtar-e kolli-ye sabk-e Razi bar asas-e tahlil-e do no‘ “torbeh” va “qobbeh” dar me‘mari-ye dore-ye Seljuqi asar-e Behrouz Omrani [A Critique of the General Structure of the Razi Style Based on Analysis of Two Types of “Tomb” and “Dome” in Seljuk Period Architecture by Behrouz Omrani]. Pajuheshhaye Memari-ye Eslami, 7(23). (in Persian).

Sims, E. (1978). Markets and Caravanserais. Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning. London: Thames and Hudson. – P. 290. (in English).

Siroux, M. (1949). Caravanserais d'Iran et Petites Constructions Routières [Caravanserais of Iran and Small Roadside Structures]. – Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale. – P. 108. (in French).

Ulko, A. (2013). The Artistic Culture of Central Asia and Azerbaijan in the 9th–15th Centuries (Vol. IV). – Tashkent: International Institute for Central Asian Studies. – P. 280. (in English).

Zilivinskaya, E. (2019). Karavan-saray: genesis, regionalniye osobennosti, klassifikatsiya [Caravanserai: Genesis, Regional Features, Classification]. Arheologiya Kazakhstana, 2 (4). – S. 39-65. (in Russian).

ФИЛОСОФИЯ

FTAMP 02.01.45

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-21>

Н.О. ЖАНЫКУЛОВ*



*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің PhD., аға оқытушысы, (Түркістан, Қазақстан), *e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com*

БАЛАЛАРДЫҢ ОЙЛАУ ЖҮЙЕСІ МЕН ДҮНИЕТАНЫМЫН ҚАЛЫПТАСТЫРУДА ФИЛОСОФИЯЛЫҚ БІЛІМНІҢ МАҢЫЗЫ

Аңдатпа. Бала өмірге келген соң ең алдымен өзін қоршаған әлемді тануға, түсінуге ұмтылады және ол осы танымдық әрекет барысында фәлсафалық ойлаудың алғашқы қадамдарын жасайды. Алайда бүгінгі қарқынды дамыған ақпараттық қоғамда балалардың санасын бұрмалайтын, қисық танымға жетелейтін, ой-өрісін шектейтін факторлар аз емес. Сондықтан балалар үшін тек білімге қол жеткізу ғана емес, сонымен қатар сол білімді талдап, бағалап, сыни тұрғыдан ойлау қабілетін дамыту әлдеқайда маңызды. Бұл тұрғыда философия балаларға шешім қабылдау, салыстырмалы және сыни тұрғыдан ойлану және жанашырлық таныту дағдыларын қалыптастыра отырып, олардың болмысын ашуға, жеке тұлға ретінде дамуына елеулі үлес қосады. Қазіргі таңда Қазақстанда мектеп бағдарламасында философия пәні қарастырылмаған. Алайда, әлемдік тәжірибеге сүйенсек, Батыс Еуропа, АҚШ, Канада, Австралия секілді дамыған елдерде «Балаларға арналған философия» (Р4С) бағдарламасы негізінде философиялық білім беру орта білім деңгейінде жүйелі түрде жүргізіледі. Себебі, философияны мектеп бағдарламасына енгізу тек баланың тұлғалық дамуына ғана емес, қоғамдық сананың қалыптасуына, отбасылық қатынастардың нығаюуына, елдің мәдени және рухани тұрғыда дамуына үлкен септігін тигізеді. Осы тұрғыда қазақ қоғамы үшін философияны дамыту және оған деген қызығушылықты арттыру маңызды әрі өзекті мәселе болып табылады. Қазіргі таңда еліміз түрлі ішкі және сыртқы сын-қатерлермен бетпе-бет келуде. Мысал ретінде білім беру жүйесінен бастап, жемқорлық, әлеуметтік теңсіздік, діни экстремизм, ұлттық бірегейлікті әлсіретуге бағытталған сыртқы идеологиялық ықпалдар және жаһандану үдерісіндегі мәдени ассимиляция мәселелерін атап өтуге болады. Осындай бірқатар проблемаларға қарсы тұруда философиялық білім – таптырмас рухани құрал. Философиялық және ұлттық танымы берік қаланған қоғам жаһандық рухани және экзистенциялық дағдарыстарды жеңіл еңсере алады.

Кілт сөздер: Философия, білім беру философиясы, бала философиясы, этикалық философия, сыни ойлау.

N.O. Zhanykulov

PhD, Senior Lecturer of the International Kazakh-Turkish University named after Khoja Ahmed Yasawi (Turkestan, Kazakhstan), e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

Н.О. Жаныкулов. Балалардың ойлау жүйесі мен дүниетанымын қалыптастыруда философиялық білімнің маңызы // НИКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 58–71. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-21>

***Cite us correctly:**

Н.О. Жаныкулов. Балалардың ойлау жүйесі мен дүниетанымын қалыптастыруда философиялық білімнің маңызы // НИКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – Б. 58–71. <https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-21>

Мақаланың редакцияға түскен күні 04.06.2025 / қабылданған күні 12.06.2025.

The Importance of Philosophical Knowledge in Shaping Children's Thinking System and Worldview

Abstract. From the moment of birth, a child strives to comprehend and understand the surrounding world, taking the first steps toward philosophical thinking through this cognitive process. However, in today's rapidly developing information society, there are numerous factors that distort children's consciousness, lead to flawed perceptions, and limit their worldview. Therefore, for children, it is important not only to acquire knowledge but also to develop the ability to analyze, evaluate, and think critically. In this regard, philosophy contributes significantly to children's personal development by fostering decision-making skills, comparative and critical thinking, and empathy, helping them to understand their own identity and grow as individuals.

Currently, philosophy as a subject is not included in Kazakhstan's school curriculum. However, drawing on global experience, it is evident that in developed countries such as Western Europe, the USA, Canada, and Australia, philosophical education is systematically implemented at the secondary school level based on the "Philosophy for Children" (P4C) program. Introducing philosophy into the school curriculum contributes not only to the personal development of the child but also to the formation of public consciousness, the strengthening of family relationships, and the cultural and spiritual growth of the country. In this context, the development of philosophy and the promotion of interest in it is a highly important and relevant issue for Kazakh society. Today, Kazakhstan faces various internal and external challenges, including issues in the education system, corruption, social inequality, religious extremism, external ideological influences aimed at weakening national identity, and cultural assimilation within globalization processes. Philosophical education serves as an indispensable spiritual tool to counter such problems. A society with a strong philosophical and national consciousness is more resilient in overcoming global spiritual and existential crises.

Keywords: Philosophy, philosophy of education, children's philosophy, ethical philosophy, critical thinking.

Н.О. Жаныкулов

PhD, старший преподаватель Международного казахско-турецкого университета имени Ходжи Ахмеда Ясави, (Туркестан, Казахстан), e-mail: nurlybek.zhanykulov@gmail.com

Значение философского образования в формировании мышления и мировоззрения детей

Аннотация. С момента рождения ребёнок стремится познать и понять окружающий мир, совершая в ходе этого познавательного процесса первые шаги в философском мышлении. Однако в современном стремительно развивающемся информационном обществе существует множество факторов, искажающих сознание детей, ведущих к неправильному восприятию и ограничивающих их кругозор. Поэтому для детей важно не только получение знаний, но и развитие умений анализировать, оценивать и критически мыслить. В этом контексте философия способствует формированию у детей навыков принятия решений, сравнительного и критического мышления, а также эмпатии, что значительно способствует их самопознанию и развитию как личности. В настоящее время предмет философии отсутствует в школьной программе Казахстана. Однако, опираясь на мировой опыт, в таких развитых странах, как Западная Европа, США, Канада и Австралия, философское образование на основе программы «Философия для детей» (P4C) систематически внедряется на уровне среднего образования. Введение философии в школьные программы способствует не только личностному развитию детей, но и формированию общественного сознания, укреплению семейных отношений, а также культурному и духовному развитию страны. В этом контексте развитие философии и

повышение интереса к ней является важной и актуальной задачей для казахского общества. В настоящее время Казахстан сталкивается с различными внутренними и внешними вызовами, включая проблемы в системе образования, коррупцию, социальное неравенство, религиозный экстремизм, внешнее идеологическое воздействие, направленное на ослабление национальной идентичности, а также культурную ассимиляцию в условиях глобализации. В противостоянии этим вызовам философское образование выступает незаменимым духовным инструментом. Общество с прочным философским и национальным сознанием способно более эффективно преодолевать глобальные духовные и экзистенциальные кризисы.

Ключевые слова: философия, философия образования, детская философия, этическая философия, критическое мышление.

N.O. Zhanykulov

Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi Kıdemli Öğretim Üyesi (Türkistan, Kazakistan), e-posta: nurlybek.zhanykulov@gmail.com

Çocukların Düşünme Sisteminin ve Dünya Görüşünün Oluşumunda Felsefi Bilginin Önemi

Özet. Çocuk dünyaya geldikten sonra öncelikle kendisini çevreleyen dünyayı tanımaya ve anlamaya çalışır ve bu bilişsel süreçte felsefi düşüncenin ilk adımlarını atar. Ancak günümüzün hızla gelişen bilgi toplumunda çocukların zihnini çarpıtan, yanlış bir algıya yönlendiren ve düşünce ufkunu daraltan birçok faktör bulunmaktadır. Bu nedenle çocuklar için sadece bilgiye ulaşmak değil, aynı zamanda bu bilgiyi analiz etmek, değerlendirmek ve eleştirel düşünme yeteneğini geliştirmek çok daha önemlidir. Bu bağlamda felsefe, çocuklara karar verme, karşılaştırmalı ve eleştirel düşünme, empati kurma becerileri kazandırarak onların varoluşlarını keşfetmelerine ve birey olarak gelişmelerine önemli katkı sağlar. Günümüzde Kazakistan’da okul programlarında felsefe dersi bulunmamaktadır. Ancak küresel deneyime baktığımızda, Batı Avrupa, ABD, Kanada, Avustralya gibi gelişmiş ülkelerde “Çocuklar için Felsefe” (P4C) programı temelinde felsefi eğitim ortaöğretim düzeyinde sistemli olarak yürütülmektedir. Çünkü felsefenin okul müfredatına dahil edilmesi, sadece çocuğun kişisel gelişimine değil, toplumsal bilincin oluşmasına, aile ilişkilerinin güçlenmesine ve ülkenin kültürel ve manevi açıdan gelişmesine de büyük katkı sağlar. Bu açıdan Kazak toplumu için felsefeyi geliştirmek ve ona olan ilgiyi artırmak önemli ve güncel bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde ülkemiz çeşitli iç ve dış tehditlerle karşı karşıyadır. Örneğin eğitim sisteminden başlayarak yolsuzluk, sosyal eşitsizlik, dini aşırılık, ulusal kimliğin zayıflatılmasına yönelik dış ideolojik etkiler ve küreselleşme sürecinde kültürel asimilasyon sorunları sayılabilir. Bu tür sorunlarla mücadelede felsefi bilgi vazgeçilmez bir manevi araçtır. Felsefi ve ulusal bilinci sağlam temellere dayanan bir toplum, küresel manevi ve varoluşsal krizleri kolaylıkla aşabilir.

Anahtar kelimeler: Felsefe, eğitim felsefesi, çocuk felsefesi, etik felsefe, eleştirel düşünme.

Кіріспе

Қоғамның әлеуметтік, мәдени, саяси және экономикалық тұрғыдан дамуына, сондай-ақ жеке тұлғаның өзін-өзі жүзеге асыруына ықпал ететін маңызды құралдардың бірі — білім беру жүйесі. Бұл жүйе үш негізгі құрамдас бөліктен тұрады: оқушы, оқытушы және оқу бағдарламасы (Домбаусі, 2008: 21). Осы элементтердің ішінде оқытушы мен оқу бағдарламасы — білім беру үдерісінің көзделген мақсаттарға сай жүзеге асырылуын қамтамасыз етуде маңызды рөл атқарады (Girgin, 2011: 12).

Қазіргі таңда қолданылып жүрген білім беру жүйесінде технология маңызды орын алады және бұл құбылыс бір жағынан ізденушіге зор мүмкіндік сыйлағанымен екінші бір

жағынан оларды жаттанды оқуға итермелеуде. Ал шын мәнінде білімнің негізінде тұлғаның ақпаратты жай жаттап алу емес, оны өз танымымен талдап, саралап, сын көзбен қабылдап, өмірде қолдана білуі көзделеді. Яғни, заманауи білім беру – технологияның озық мүмкіндіктерін пайдалана отырып, оқушыны білім процесінің орталық мәселесіне айналдыруды мақсат етеді.

XX ғасырда еркіндікке ұмтылу, жауапкершілік алу, рационалдық және сыни тұрғыдан ойлау, либералды көзқарасты ұстану – білім берудің маңызды құрамдас бөліктері ретінде алдыңғы қатарға шықты. Сондықтанда қазір әлемдегі білім жүйесінде балалардың ойлау қабілетін дамыту мәселесі өзекті болып отыр. Қазіргі таңда көптеген балалар жаһанданған әлем мен медианың ықпалымен жасанды ортада өсіп келеді. Негізгі проблема – бала кезде бойымызда болған дүниеге деген қызығушылық пен таңданыс сезімдерінің уақыт өте келе жоғалуы. Бұл құбылыс қазіргі таңда әлем елдеріндегі білім беру мекемелерінде жиі байқалады. Жүргізілген зерттеулер де бұл жағдайды растайды, сондықтан бұл мәселені жан-жақты зерттеу қажеттілігі туындап отыр.

Қазіргі білім беру жүйесінде білім алу бұрынғыдай мұғалімнен ақпаратты тікелей алу арқылы жүзеге аспайды. Бүгінгі таңда оқушылардың алып жатқан ақпараттарының қайнар көздері бір батырманың ар жағындағы компьютерге барып тіреледі. Сондықтан қазіргі мектептің басты міндеті – осы ақпараттардан мағыналы, мазмұнды, пайдалы және дұрыс білім өндіру жолдарын үйрету және деректерді сыни көзқараспен бағалауға баулу. Оқушыны жаттанды білімнен арылтып, өздігінен ойлай алатын тұлғаға айналдыру. Осы орайда балаларға өзі өмір сүріп жатқан әлемді сыни тұрғыда сұраққа тарта алатын, себеп-салдар байланыстарын орната алатын ойлау қабілеттерін дамыту, оларды түрлі ықпалдарға қарсы тұра алатын, өз бетінше саралай білетін тұлға ретінде қалыптастыру – біздің басты міндетіміз. Ал бұл мақсатқа жетудің ең тиімді жолы – ойлау (таным) арқылы тәрбиелеу, яғни ойлау біліктілігін дамытуға негізделген білім беру жүйесін қалыптастыру (Direk, 2020: 9-10).

Адаманың ойлау жүйесін философиядан бөлек қарастыру мүмкін емес. Себебі философияның өзі – ойлаудың өзіндік көрінісі. Философияның анықтамасына назар аударсақ: «Философия шындықты тұтас күйінде, барлық қырынан зерттеу деген сөз. Философиядан басқа ғылымдардың барлығы нақты бір саланың жекелеген бөліктерін ғана қарастырса, философия – шындықтың жалпы және түпкі негіздерін зерттейтін әмбебап ғылым» (Ergün, 2021: 27). Демек, білім беру де – философияның аясындағы жеке бір бағыт. «Философия – бастапқы, ең іргелі, негіз қалаушы ғылым. Алғашқы кезеңдерде барлық ғылымдар философияның құрамында болған. Кейіннен әр ғылым өз тақырыбы мен әдістемесін айқындап, философиядан даралана бастады» (Ergün, 2021: 27). Алайда білім беру – жеке пән ретінде бөлінгенімен, философия, тәрбие және олардың арқауындағы бала ұғымынан толықтай ажырап кетпеді, керісінше бір-бірімен тығыз байланысты берік құрылымға айналды.

Байқағанымыздай балаларға арналған философиялық білім беру жүйесі «тәрбие/білім беру», «философия» және «бала» ұғымы сынды құрылымдық элементтерден құралған. Қолға алып отырған зерттеу жұмысында аталмыш ұғымдардың тарихи үдерістегі орны, маңызы және қолдану формалары жан-жақты қарастырылып, талданады.

Зерттеу жұмысының мақсаты – балалардың табиғи қызығушылығы негізге алына отырып, философиялық іс-әрекеттер арқылы жоғары деңгейлі ойлау қабілеттерін дамыту. Сонымен қатар шығармашылық ойлау, терең талдау жасау, өз пікірін дәлелдермен қорғау, түрлі көзқарастарға құрметпен қарау сынды когнитивтік және әлеуметтік дағдыларды қалыптастыру мақсат етіледі.

Зерттеу әдістері

Зерттеу жұмысында балалар философиясының мәні, тарихи дамуы және білім беру жүйесіндегі орны теориялық және салыстырмалы талдау әдістері арқылы қарастырылды.

Тақырыпқа қатысты зерттеу жасаған философтардың (Сократ, Леонард Нельсон, Джон Дьюи, Мэтью Липман т.б.) ғылыми көзқарастары сараланып, контент-талдау әдісімен түрлі елдердің тәжірибелері салыстырылды. Сонымен қатар, Сократтық диалог, проблемалық сұрақтар мен ұжымдық рефлексия секілді әдістер жүйеленіп, олардың оқу үдерісіндегі қолданысы жіктелді. Бұл тәсілдер зерттеу нысанын жан-жақты қарастырып, ғылыми негізделген тұжырымдар жасауға зор мүмкіндік берді.

Талдау мен нәтижелер

Бүгінгі модернизация, жаһандану және ғылым әлеміндегі жаңалықтар мен жетістіктер, қоғамдағы теңдік, даралық, еркіндік, және құқық ұғымдарының қалыптасуы, мемлекеттердің бір-бірімен бәсекелесіп, артта қалмауы үшін алға қарай ұмтылуы — үнемі үздіксіз өзгеріп жатқан әлемдегі саясат, экономика және білім беру бағыттарының түрленуіне алып келді. Осы өзгерістер мемлекеттердің білім беру ісіне бет бұруына, әртүрлі білім беру бағыттарының, анықтамалар мен көзқарастардың қалыптасуына себеп болды. Осы орайда білім беруге байланысты ортаға шыққан негізгі анықтамаларға тоқтала кетсек, білім беру бұл — адамның өзіне тән қабілеттері мен мүмкіншіліктерін, қалаулары мен қызығушылықтарын ең жоғары деңгейге дейін жетілдіру үшін қажетті қоршаған орта мүмкіндіктерін ұйымдастыру. Тағы бір анықтамаға сәйкес, білім беру — адамның мінез-құлқында өз тәжірибесі арқылы және мақсатты түрде қажетті өзгерістерді қалыптастыру процесі (Ergün, 2021: 27). Философия ғылымы «бала» және «білім беру» ұғымдарымен қатар қолданғанда «білім беру жүйесінде философияның орны қандай?», «Балалармен философия арасында қандай байланыс бар?», «Бүгінгі буынға философиялық таным не үшін қажет? Бұл білім баланың тұлғалық кемелденуіне қалай ықпал етеді?» сынды сұрақтар сөзсіз ортаға шығады. Бұл сұрақтарға жауап бермес бұрын алдымен философия ғылымының анықтамасы мен сипаттамасына тоқталып өтсек.

Философия — ойлау, түсіну және мағына беру талпынысы ретінде сипатталатын адамзаттың ең көне әрі үздіксіз жалғасып келе жатқан ғылым салаларының бірі. Платонның көзқарасы бойынша философия – ақиқат пен болмысты тану мақсатында жүргізілетін жүйелі ой ізденісі болса, Аристотель үшін ол – болмыстың негіздерін зерттейтін ғылым (Akarsu, 1998: 80). Ғылыми әдебиетте философияның бастауы көбінесе антикалық грек ойшылдарымен байланыстырылғанымен философиялық ой әр дәуірде және әртүрлі географиялық кеңістікте жазбаша не ауызша түрде – мифтерде, эпостарда, халық ертегілерінде әрдайым өмір сүріп келген. Сөздік мағынасы бойынша «даналықты сүю» немесе «хикметті іздеу» (Socio, 2010: 28) деп түсіндірілетін философия – адамның сұрақ қою, ой елегінен өткізу және логикалық пайымдау қабілетіне негізделген таным формасы.

Философиялық ой мен көзқарасты қалыптастыру білім мен тәрбие арқылы жүзеге асатындықтан, философияны кешенді түрде оқыту аса маңызды. Философияны меңгеру тек философтардың идеяларын жаттап білу емес, сол идеяларды терең түсініп, санамен қабылдауды талап етеді (Öner, 1999: 497). Философиялық білім беру – ең алдымен адамның өмірлік дағдыларын танып, оларды жетілдіру мен тұрақты етуге бағытталған әрекет. Бұл – адамның бүкіл өмірі бойындағы тәжірибелерін қамтитын үздіксіз білім беру үдерісі (Taşdelen, 2007).

Баламен философияның арақатынасы

Адамзаттың сұрақ қоюға деген қажеттілігін әсілінде философтар мен балалар өтеуге тырысады. Философтар мен балалар арасында жақын бір ұқсастық бар: балалар да философтар сияқты өз сұрақтарының жауабын табуға табандылықпен, қайсарлықпен ұмтылады. Егер олар жолай кездескен жауаптарға қанағаттанбай, сол бала күйін — яғни сұрақ қоя білетін, ізденгіш рухын — сақтай отырып өссе, ересек жасқа келгенде айналысатын ісін біз «философия» деп атаймыз.

Балалар өмірге философтар сияқты қарайды. Олар философ секілді өз ортасын түсінуге тырысады, айналасындағы құбылыстарға алдын ала тұжырымсыз, ашық көзқараспен қарайды. Жағдайлар мен оқиғаларға үкім шығармайды. Яғни, философияға тән негізгі қасиеттер адамның бала кезеңінде айқын көрініс табады. Олар философиялық сұрақтарды талқылауға ерекше қызығушылық танытады. Балалар — мәдениет, жүйе немесе технология ықпалынан тыс, қоршаған ортасын қызығушылықпен зерттейді. Бала мен философия арасындағы ең ерекше ұқсастық — тек білу үшін білгісі келуі. Себебі жай ғана білуге ұмтылу — философиялық сананың алғашқы әрі маңызды шарты. Балалар да, философтар сияқты, бай болу немесе билік ету үшін емес, тек білу үшін білуге ұмтылады (Erkızan, 2002: 61-75).

Балаларға философиялық таным не үшін қажет?

«Балалық шақ — адам өміріндегі әлі толық ашылмаған ерекше кезең. Бұл кезеңнің ерекшелігі – адамның дүниемен алғаш рет бетпе-бет келуі, болмыс жайлы алғашқы түсінік -танымдардың қалыптаса бастауы, сондай-ақ өсу мен кемелденудің, физиологиялық, танымдық және әлеуметтік дамудың аса қарқынды жүретіндігімен түсіндіріледі (Taşdelen, 2014: 562). Әсіресе 4 пен 8 жас аралығын қамтитын мектепке дейінгі және бастауыш мектеп кезеңіндегі балалар тек физикалық тұрғыдан емес, сонымен қатар зияткерлік және психологиялық тұрғыдан да жылдам, сергек әрі икемді болады. Бұл – баланың қиялы шексіз, шығармашылық қабілеті жоғары, ешбір догма мен қатып қалған көзқарасқа бағынбайтын, белсенді түрде сұрақ қойып, сол сұрақтарды түрлендіріп, жаңаша көзқараспен қайта пайымдай алатын, тұлғалық негізі қаланатын ерекше кезең. Бұл кезеңде балада сырқылмайтын ерекше қызығушылық пен ізденіс құмарлығы оянады. «Балалар да философтар секілді – білмейтін, бірақ білгісі келетін нәрселерге табиғи қызығушылықпен қарайды» (Erdoğan, 2018: 1). Осы бір қызығушылық сезімі оларды философияға бағыттайды. Себебі, философия дәл осы қызығушылықтан бастау алады. Адам қызыққан нәрсесіне іштей ұмтылады, сол ынта баланы философ секілді ойлануға, сұрақ қоюға итермелейді.

Мэттьюз, философияны «ересек адамның ақиқатты тануға деген балаша ұмтылысы» деп босқа сипаттамаған. Ол философиямен айналысудың басты шарты – баланың таза, пәк сауал қою құлшынысы екенін тілге тиек етті (Tozduman Yarah, 2020: 68). Философиялық ойлау арқылы ересек те өзінше тазарып, баладай пәк күйге енеді. Яғни ол барлық алдын ала қалыптасқан пікірлерден арылып, тек өз қызығушылығы негізінде тануға бет бұрады. Сондықтан «философ, философиямен айналысқанда баладағыдай таза көзқараста болуға мұқтаж» (Erdoğan, 2018: 2). Мысалы, балалар өмірдің философиялық жұмбақтарына ересектерден гөрі көбірек ашық болады. Олар түнде «Құдай шын мәнінде бар ма?», «Уақыт неге осылай өтеді?», «Неліктен өлеміз?», «Түс – шынайы ма, әлде елес пе?», «Өмірдің мәні неде?» деген сауалдарды ой елегінен өткізеді. Осындай үлкен сұрақтарды олар санада пісіріп, терең рухани ізденіске түседі. Әлем жайлы ерекше қызығушылықпен қарайтын балалар, тіпті ересектердің көпшілігі бағалай бермейтін адам болмысы мен қоғамның негіздерін зерттеуде ерекше табиғи қабілет танытады (Sormaz Ögüt, 2019: 59). Бала қиялы мен қызығушылығы шарықтап тұрған бұл шақты философиялық біліммен толтыру арқылы шешім қабылдау, креативтілік пен сыни ойлау, талдау, басқа көзқарастарға құрметпен қарау, өз пікірін дәлелмен қорғау, себеп-салдарлық байланыстарды жүйелі пайымдау сияқты қабілеттерін дамытып, ол тек ақпарат тұтынушысы емес, сонымен қатар ізденуші, сыншы әрі ойлаушы тұлғаға айналады. Ендеше баланың көкірегіне философиялық білімді, құндылықты қалай қондырамыз? Баланы философиялық іс-әрекетке қалай қатыстырамыз? деген сұрақтарға жауап іздеп көрелік.

Білім мен түсінік тәжірибе мен мәтіндер арқылы және сонымен қатар басқа адамдармен жүргізілетін диалог пен дәлелдеудің (аргументация) нәтижесінде пайда болатыны белгілі. Алайда, әлемдегі көптеген мектептерде пікірталас немесе диалог

әрекеттері, көбіне мұғалімнің басқаруымен өтіледі және бұл тек ақпарат алмасу, фактіні тексеру немесе пікір алмасу деңгейінде ғана шектеліп қалады. Философиялық диалогтың мақсаты тек пікір алмасу ғана емес, «қалай болуы мүмкін» немесе «қалай болуы тиіс» деген секілді мәселелерге жауап іздеу (İlhan Tunç, 2017: 76). Әрбір адам, тым болмағанда тыңдау, түсіну немесе байланыс орнату арқылы диалогқа қатысуы қажет. Сол арқылы диалогқа қатысушы, философтар секілді, өздері білмейтін әрі түсінбейтін нәрселердің бар екендігіне көз жеткізеді.

Білім мен түсініктің қалыптасуында – ойлау мен сөйлеудің де маңызы рөлі бар. Сондықтан оқушылар қателесуден қорықпай, дұрыс айтып жатқанына сенімді болмаса да, өз ойларын еркін білдіруі тиіс. Осылайша балалар қателіктер мен жаңсақ түсініктердің де білімге апарар жол бола алатынын ұғына бастайды. Ал мұғалімдер, бұл тұрғыда оқушыларға мүмкіндік беріп, олардың қателіктерін бағалай білуі қажет (Borresen, 2013).

Адамдар белгілі бір сенімді жалпы қабылдағанда, бұл сенімді тереңірек түсіну үшін өзгелердің пікірін тыңдап, зерттеуді жалғастыруы керек. Әсіресе балалармен жүргізілетін философия – бұл бірлесе отырып үйренетін үдеріс; онда басқалардың білімі, тәжірибесі мен идеяларынан көмек алынады. Сондай-ақ оқушыларға философиялық сұрақтар қойып, әртүрлі тақырыптар мен ғылым салаларына қатысты ой қозғау арқылы да философиялық қабілеттерін ашуға болады. Мысалы:

- Тіл қалай пайда болды? Тілдер ойлап табылған ба? (Тіл)
- Сандарды қолданбасақ, олар қайда болады? (Математика)
- Түрмеде отырған адамдар қаншалықты еркін? (Әлеуметтік ғылымдар)
- Зандар бостандығымызды шектей ме? (Қоғам/Азаматтық)
- Әділдікті кім және неге қарап анықтайды? (Этика/Құқық)
- Бір нәрсені әдемі ететін не нәрсе? (Өнер/Эстетика)

Яғни, осы сынды сұрақтар қойып, оған жауап іздеу арқылы бала тек философиямен ғана емес, өзге ғылым салаларымен де жақын таныса бастайды. Сұрақ қою Сократ айтқандай философияның бастауы. Алайда философиялық сұрақтарға жауап табу қиынның қиыны. Бір-бірінен өзгеше, тіпті бір-біріне қарама-қайшы жауаптар берілуі мүмкін. Философия адамға мәселені анықтауды (мысалы, күнделікті өмірдегі этикалық мәселелерді), сол мәселе жайлы ойлануды, этикалық тұрғыдан тұжырым жасап, оны өмірде қолдануды үйретеді. Әдетте балалар «махаббат деген не?», «ережені кім қояды?», «дұрыс деген не?», «уақыт деген не?», «ең жақсы дос қандай болады?» деген сияқты сұрақтар қойып, философияны күнделікті өмірде қолданады. Бірақ өздерінің пәлсапа жасап жатқандарын біле бермейді. Мұндай философиялық сұрақ қоятын немесе жауап беретін балалардың мұндай дағдыларын одан әрі дамыта түсу қажет.

Балалардың философиялық іс-әрекеттерге қатысуы – олардың дұрыс ойлау, өз ойын еркін жеткізу, пайымдау, пікірталасқа қатысу дағдыларын дамытуға үлкен мүмкіндік береді. Сыныпта философиямен айналысу – балаларға ұжымдық пікірталас тәжірибесін қалыптастырып, оларды өзгелердің көзқарастарын тыңдауды және құрметпен қарауды үйретеді. Философиялық әдіс балалардың өмірде көрген, бастан кешкен жайттарын соқыр сеніммен қабылдамауына, керісінше, оларды зерттеп, ой елегінен өткізуіне, дұрыс пен бұрысты ажыратып, өзін-өзі бағалауға, әділдікке ұмтылып, этикалық құндылықтарды бойына сіңіруіне ықпал етеді.

Қорыта айтқанда, философия пәні тұлғаға және оқиғаларға жан-жақты қарауды, ойлар арасында қайшылыққа түспей, жүйелі әрі бірізді ойлауды, пікірталас жүргізуді, шешім қабылдауды, сұрақ қоюды, сыни пайымдауды және өз көзқарасын негіздеуді үйретеді (Günay, 2011:163-167). Р.Арсилияның пікірінше, философияның рөлі тек білім берумен шектелмейді. Ол адамға ойлау арқылы бүкіл өмірінде қолдана алатын өзіндік сенімділікті қалыптастырады. Котник болса, философия пәнінің тұлғаға жеке тәжірибе мен өзіне сенімділік сыйлайтынын, болжау және түсіну қабілетін дамытатынын, сондай-ақ негізгі ұғымдарды талқылау арқылы терең тәжірибе беретінін айтады. Ал Л. Беллаталла

философия білімінің адамға адамзат үшін маңызды сұрақтарды қоюға, өткен, қазіргі және болашақ арасындағы байланысты түсінуге, этникалық, мәдени және діни айырмашылықтарға төзімділікпен қарауға, сондай-ақ медиа, ғылым және саясат қолданатын күнделікті тілді сараптауға мүмкіндік беретінін атап өтеді (Ünsal, 2016: 3173).

Балаларға арналған философия сабақтарының тиімділігіне қатысты зерттеулер бұл әдістің балалар мен жасөспірімдердің шығармашылық қабілеттерін шыңдауға, себеп-салдар байланысын құруға, өзіндік сенімділік, тіл, сыни ойлау және математикалық қабілеттерін ашуға көмектесетінін көрсетеді (Gür, 2010: 43-54). Сонымен қатар философиялық сұрақтармен жұмыс істеу балаларға маңызды ұғымдарды ашуға, бір мәселеге әртүрлі қырдан қарау және ойлау дағдыларын дамытуға үлкен үлес қосады (Gregory, 2008).

Балалар философиясы: білім беру әдістері мен оның танымдық және әлеуметтік маңызы

Қазіргі таңдағы балаларға арналған философиялық әдістің қалыптасуына ықпал еткен көптеген ойшыл бар. Олардың басында сөзсіз Сократтың есімі келеді. Себебі, Афиналық философ Сократ, сұрақ қоюға негізделген диалогтары (сократтық әдісі) арқылы қазіргі балаларға арналған философиялық әдістердің алғашқы дәнін екті. Сократ әртүрлі әлеуметтік топтағы адамдармен жас ерекшеліктеріне, мамандықтарына қарамастан сан алуан тақырыптарда әсерлі диалогтар жүргізді. Міне осы бір топпен философия жасау және пікірталас жүргізу дәстүрі оның өлімінен мыңдаған жылдар өткен соң заманауи философтар тарапынан қайтадан күн тәртібіне енгізілді (Ғауһ, 1995). Сократ философияны жай ғана философия үшін емес, білімге және рухани жетілуге жол табу үшін қолданған. Адамға сырттан белгілі бір ұғымдар немесе мәліметтер жүктеудің орнына, оларды өз бойынан табуға үндеді.

Неміс философы Леонард Нельсон (1882-1927), 1920-жылдары Сократтың ғылымын заман талаптарына сай етіп қайта бейімдеп, сократтық сұрақтау әдісінің заманауи нұсқасын білім беру саласына енгізді (Mitchell, 2006: 181-197). Бұл әдіс белгілі бір сатылардан тұрады. Алдымен топ талқылағысы келетін және қатысушылардың барлығы шын мәнінде қызығатын тақырып таңдалады. Екінші қадам — топ үшін ең ауқымды сұрақты табу. Соңғы қадам — бұл әдістің ең маңызды әрі уақытты талап ететін бөлігі. Пікірталас жетекшісінің басшылығымен топ мүшелері өз тәжірибелеріне сүйене отырып сұраққа қатысты мысалдар келтіріп, талқылауды жалғастырады.

Философиялық білім беру бағытында елеулі еңбек сіңірген қайраткерлердің бірі - Джон Дьюи (1859-1952). Ол әлемдегі алғашқы білім беру философы ретінде танылған (Dewey, 2007: 7). Дьюи білім беруді тұтас жүйе ретінде қарастырып, теория мен практиканы біріктіруге тырысты. Қазіргі кезде жиі естілетін «жасап-үйрену» ұғымының негіздері Дьюидің білім беру философиясына негізделгенін айтуға болады. (Dewey, 2007: 112). Оның білім беру философиясындағы маңызды тұжырымдарының бірі — «демократиялық білім беру» идеясы. Яғни, ол жеке тұлғалар арасында мүмкіндіктер мен жағдайлардың теңдігін қамтамасыз етуді мақсат етті. Оның пікірінше, мемлекет әлеуметтік тұрғыдан осал жағдайдағы балалардың басқа барлық балалармен тең жағдайда білім алуына мүмкіндік беруі тиіс. «Балаларға арналған философия» бағдарламасының негізін қалаушы Мэтью Липман да (1922-2010) Дьюидің осы көзқарастарынан үлкен әсер алған. Ол да балаларға арналған философия білімінде демократиялық мәдениетті дамытуды аса маңызды деп санады (Noddings, 2020: 34).

Мэтью Липманның философия саласында жасаған ең ірі жұмыстарының бірі ол - балаларды философиямен ерте жастан таныстыру идеясын ортаға тастады. Колумбия университетінде логика және философия пәндерінен сабақ берген Мэтью Липман (1923-2010) 1960 жылдардың басында өзінің жүргізген зерттеулері нәтижесінде бірқатар тәжірибе жинақтайды. Ол оқушыларының ойды дамыта білу қабілетінің әлсіз екенін байқап, бұл

жетіспеушіліктің түп-тамырын балалық кезеңнен іздеу қажеттігін түсінді (Karakaya, 2006: 23-27). Осылайша ол, ойлау, пікір қылу, ұғымдар туралы тұжырым жасау сынды дағдыларды адамның балалық шағында қалыптастыру қажет деген тұжырымға келеді. Липманның пікірінше, бұл қабілеттерді ересек шақта дамыту өте қиын. Ал бала кезіндегі жоғары деңгейдегі үйрену құштарлығы мұндай дағдылардың ең орнықты түрде қалыптасуына мүмкіндік береді. Липман балалармен жүргізген философиялық жұмыстарында көркем әдебиет туындыларын пайдаланған. Ол балаларға әңгімелер оқып беріп, кейін сол әңгімелерге қатысты түрлі сұрақтар мен мәселелер төңірегінде пікірталастар ұйымдастырған. 1967 жылы ол балаларға арналған «Гарри Стоттлемайердің жаңалығы» атты философиялық романын жазды. Бұл кітап балалар, жасөспірімдер және мұғалімдер үшін шын мәнінде «Философияға кіріспе» еңбегіне айналды. Кітаптың мақсаты тек философияны оқыту емес, оны қоғам өміріне енгізу болды. Әр бөлімінде философияның түрлі салаларына тоқталып, философиялық жаттығулар мен сұрақтар арқылы қолданбалы философия жөнінде бағыт-бағдар беретін құралға айналды. Липманның «Сұрақ қоюшы қауымдастық әдісі» бүгінде әлемде ең көп қолданылатын әдістердің бірі. Бұл әдістің негізгі элементтері — қауымдастық, жетекші (фасилитатор) және түрткі (стимул). Осыған сәйкес, балалар белгілі бір түрткі элемент (әңгіме, сурет, видео, зат және т.б.) төңірегінде жиналып, осы материал негізінде сұрақ қоюға және фалсапа жасауға кіріседі. Мұнда оқытушы – дұрыс жауап беретін адам емес, балаларды ойлануға және сөйлесуге ынталандыратын тұлға рөлінде болады. Липман бұл әдісті балаларға философия жасауды үйрету деп сипаттайды (Özdemir, 2018). Ол бұл әдісті тек философия пәнінде ғана емес, барлық оқу пәндерінде қолдануға болатын жаңа оқыту тәсілі ретінде ұсынады. Философияны оқытудың нәтижесінде қалыптасатын — сұрақ қоя білу, сыни тұрғыдан және креативті ойлау, кең көзқарас қалыптастыру, мәселені шешу сияқты дағдылар тек философия саласында ғана емес, жалпы барлық ғылым салаларында, академиялық және кәсіби білім беруде де кеңінен қолдануға және адамзаттық құндылықтарды меңгеруге зор мүмкіндік береді (Қос, 2020: 13). Алайда бұл дағдылардың жүйелі түрде дамуы үшін орта білім беру деңгейінде философия пәнінің оқытылуы және сол пәнге негізделген сапалы оқу бағдарламасы жасалуы қажет.

Балалардың сыни және шығармашылық ойлау қабілеттерін дамыту үшін философияны мектеп бағдарламасында оқыту қажеттігін насихаттап, бұл бағытта бірқатар зерттеулер жасаған Австралиялық философ М. Соуей, оқушылардағы философиялық рухты ояту үшін оларға өмірдің саяси, этикалық және эстетикалық аспектілеріне байланысты ерте жастан бастап сана қалыптастыру қажеттігін айтады. Оның пікірінше балаларды ертерек философиялық диалогтармен таныстыра отырып, оларға басқа адамдардың тәжірибелері мен пікірлеріне терең эмпатия сезімімен қарауды, келеңсіздіктер мен түсініспеушіліктер орын алған жағдайда ақылмен шешуді үйрету қажет (Sowey, 2013). Философияны мектеп бағдарламасына енгізудің тиімділігін атап өткен К.Уеллер де философия пәнінің 11-сыныпта өтілуінің тым кеш екендігін айтып, философияның балабақшадан бастап университетке дейін барлық оқу сатысында оқытылуы қажеттігін алға тартады (Weller, 2015). Бұл біз үшін ойланарлық және өнеге аларлық құбылыс. Себебі, елімізде балабақша тұрмақ мектеп бағдарламасында философия пәні мүлдем қарастырылмаған. Философия пәнінің мектеп бағдарламаларында болмауы тек Қазақстанға ғана емес, сонымен қатар көптеген посткеңестік елдерге тән жағдай. Бұл елдерде білім беру жүйесі әлі де болса кеңестік кезеңнің идеологиялық мұрасынан толық арылып, заманауи талаптарға сай реформаланбаған. Нәтижесінде, оқушылар сыни ойлау, логикалық талдау, этикалық пайымдау сияқты маңызды дағдыларды мектеп қабырғасында меңгеруге мүмкіндік ала алмай отыр. Еліміз әлемдік өркениетке жалғануы үшін білім беру жүйесінде маңызды қадамдар жасап, философия пәнін мектеп бағдарламасына енгізу аса қажет деп санаймын.

Борресеннің пікірінше, мектептерде көп жылдар бойы философия сабағы жүргізілгеннен кейін, балалармен философия жасау, философиялық диалогқа түсу – едәуір

оңай. Мысалы, Шотландияның Клакмананшир және Швецияның Стокгольм қалаларында жүргізілген жобаларда философиялық диалогтарға тұрақты түрде қатысқан оқушылардың когнитивтік және вербалды дағдыларының дамығаны байқалған. Бұл оқушылар тіл және математика сабақтарында да тыңдау, сұрақ қою және дәлел келтіруде ерекше жетістіктер көрсеткен. Батыс елдерінде жүргізілген философия және балаларға қатысты жобалар бұл үдерістің табысты болуы үшін бірнеше маңызды элементтер қажет екенін атап көрсетті. Философиялық жобалардың сәтті болуы – мұғалімнің дұрыс таңдалуына, аптасына кем дегенде бір рет философия сабағының өткізілуіне, оқушыларға арналған сапалы әрі сәйкес материалдардың болуына, сонымен қатар білім беру мен басқару жүйесінің қолдауына тікелей байланысты. Сыныпты философиямен бір рет таныстырғаннан кейін оны жалғастыру үшін осы факторлар міндетті түрде сақталуы қажет. Әйтпесе, мұғалімдер де, оқушылар да бұрынғы дәстүрлі әдістерге қайта оралуы әбден ықтимал (Borresen, 2013).

Балаларға арналған философияның әлемдегі жағдайына байланысты ЮНЕСКО-ның ұсынған есебі бойынша әлемнің кейбір елдерінде балаларға арналған философия мектеп бағдарламасына ресми түрде енгізілген немесе енгізуге дайындық үстінде. Мысалы, Норвегияда балаларға арналған философия ресми түрде қолдау тауып, ғылыми қолданысқа енген. Ал Австралияда бұл пән бастауыш мектеп бағдарламасында өтіледі. Бұлардан тыс, балалар философиясына қатысты зерттеулер жүргізіліп жатқан көптеген елдер бар. Оларға мысал ретінде Германия, Аустрия, Бельгия, Канада, Испания, АҚШ, Франция, Италия, Норвегия, Чехия, Англия, Аргентина, Бразилия, Колумбия, Мексика, Чили, Перу, Уругвай, Венесуэла, Жапония, Малайзия және кейбір Африка мен Араб елдерін атап өтуге болады (Unesco, 2007).

Байқағанымыздай көптеген елдерде балаларға арналған философия бойынша түрлі тәжірибелер жүргізіліп, зерттеушілердің бұл тақырыпқа қызығушылық танытып отырғанын байқауға болады. Зерттеу тақырыптарының сан алуандылығы балалар философиясының аса өзекті зерттеу саласы екенін көрсетеді. Әрбір елдің өзіндік дүниетанымы, мәдениеті, тарихы, тілі мен өзіндік философиясы болғаны тәрізді қазақ халқының да өзге халықтардан ерекшелейтін дүниетаны, тарихи тәжірибесі бар. Көшпелі өмір салтын ұстанған қазақ халқының философиялық дүниетанымының ерекшелігі — оның табиғатпен тығыз байланысында, әлемді тұтастықта түсінуінде. Сонымен қатар жазбаша емес, ауызша мәдениетте өмір сүрген халық үшін даналық сөздер, аңыз-қыссалар, мақал-мәтелдер, жыр мен термелер философиялық ойлаудың басты тәсіліне айналды. Сөз – таным мен тәрбие құралы болды. Қазақ философиясында көбіне өмірлік, моральдық-адамгершілік (ар-намыс, ұят, құт, обал-сауап т.б.) мәселелерге баса назар аударған. Жалпылама айтқанда батыс өркениеті көбіне категория мен формалды білімге арқа сүйесе, қазақ дүниетанымы — тәжірибе, дәстүр, ауызекі даналық, табиғи үйлесім мен рухани тереңдікке негізделді. Осы айтылған жәйттарды ескере отырып, қазақ қоғамында балалардың философиялық дүниетанымын дамытуда дәстүрлі әдістер мен ұлттық құндылықтарды үндестіру — ең тиімді жолдардың бірі екендігін айтуға болады. Сондықтан бүгінгі қазақ қоғамында берік философиялық мектеп қалыптастыру үшін алдымен баланы отбасы институтан және мектеп қабырғасынан философияға дайындау қажет. Осыған орай мынадай әдістер ұсынуға болады:

Мақал-мәтелдермен ой қозғау. Қазақтың терең мағыналы мақал-мәтелдерін талдау арқылы баланың ойлау, салыстыру, пайымдау, ұлттық рухани-танымдық қабілеттерін ашуға болады. «Бұл мақал не туралы?», «Қандай өмірлік жағдайларда қолдануға болады?», «Бұл мақал мен қазіргі заман арасында қандай байланыс бар?» деген секілді сұрақтар баланың мәнге бойлау, өз ойын дәлелдеу дағдыларын күшейтеді. Осылайша балада ұлттық сана мен философиялық көзқарас қатар дамиды.

Аңыз-ертегілерді философиялық тұрғыдан саралау. Философиялық бағытта жазылған балаларға арналған «Фундук қосылған шоколад дәмінде философия» (Kefeli, 2018), «Фистық қосылған шоколад дәмінде философия» (Kefeli, 2020). атты еңбектерінің

авторы И. Кефели, философия пәніне қатысты оқушыларға оң көзқарас қалыптастыруы үшін олардың сезімдік қабаттарына, ішкі эмоциялық әлеміне әсер ету керек деп есептейді (Kefeli, 2011). Философ, аталған еңбегінде жеңіл тілмен грек аңыздарынан үзінділер келтіре отырып, Фалестен Сократқа дейінгі кезеңге баламен бірге философиялық сапарға аттанады.

Аңыз-қысса оқу арқылы баланың дүниетанымын қалыптастыру дәстүрі қазақ халқының отбасы институтында әу бастан бар дүние. Сондықтан осы әдісті қайта жандандырып, тарихи тұлғалар, батырлар мен данышпандар жайлы аңыз ертегілер оқу арқылы балада кеңістіктік, тарихи және рухани көзқарас қалыптастыруға болады. Бұл тәсіл баланың қиялы мен ойлау аясын кеңейтіп, тұлғалық дамуына ықпал етеді. Жыр-термелер арқылы әлеуметтік, философиялық, моральдық сұрақтар мен мәселелер көтеру. Жыр-термелер — қазақ халқының рухани-мәдени мұрасының ажырамас бөлігі, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан даналық пен дүниетанымның көрінісі. Олар тек әдеби туынды ғана емес, сонымен бірге терең философиялық, моральдық, әлеуметтік мазмұнға ие тәрбиелік құрал. Асан Қайғы, Бұқар жырау секілді жыраулардың шығармалары әділдік, еркіндік, адамгершілік, ел бірлігі, жауапкершілік, ар-ождан тәрізді құндылықтарды көтере отырып, баланың санасында ұлттық рухты қалыптастырады. Мұндай термелерді тыңдату, талдау және мазмұнына философиялық тұрғыда үңілу — балалардың өмірге деген көзқарасын кеңейтіп, абстрактілі ойлауын, пайымдау қабілетін дамытады.

Дәстүрлі отбасы әңгімелері мен ақсақалдар сөздері. Дәстүрлі қазақ қоғамында отбасы — тек бала тәрбиесінің емес, рухани-танымдық білімнің де негізгі ошағы болған. Отбасындағы үлкендер, әсіресе ата-әжелер мен ақсақалдар, өмірлік тәжірибелерін жас ұрпаққа әңгіме түрінде жеткізіп, олардың дүниетанымын қалыптастыруда маңызды рөл атқарған. Бұл әңгімелер арқылы бала тек өткенді танып қоймай, өмірдің мәні, жақсылық пен жамандық, адалдық пен әділет, мейірім мен махаббат сияқты рухани-адамгершілік құндылықтарды меңгереді. Сонымен қатар, ақсақалдардың сөзінде шешендік өнер мен дауласу мәдениетінің жарқын үлгілері жатыр. Дала билері — Төле, Қазыбек, Әйтеке секілді тұлғалардың әділ әрі тапқыр шешімдері арқылы бала логикалық ойлауға, өз пікірін дәлелмен жеткізуге, түрлі көзқарастарға құрметпен қарауға үйренеді.

Осы дәстүрлі тәлім түрлерін балалар философиясы шеңберінде қайта жандандыру — қазіргі білім беру процесінде ұлттық рух пен танымдық тереңдікті қатар дамытуға мүмкіндік береді. Жеті ата, жеті қазына, тоғыз қадір тәрізді ұғымдарды талқылау — тек этнографиялық білім ғана емес, сонымен қатар баланың рухани-танымдық әлемін байыту құралы. Бұл ұғымдардың мәнін ашу арқылы бала өзінің шыққан тегіне, қоғамдағы орнына, моральдық жауапкершілігіне терең бойлайды. Аталған ұлттық құндылықтар — халықтың тарихи жадын сақтау мен мәдени құндылықтарын насихаттаудың маңызды құралы.

Қорытынды

Адам құқықтары, демократия, еркіндік, теңдік, әділдік пен төзімділік сынды ұғымдардың барлығы адам орталығында қарастырылып, әр адамның бейбіт әрі бақытты өмір сүруін мақсат етеді. Аталған ұғымдардың мағынасын түсініп, маңызын ұғыну — белгілі бір ойлау жүйесін қажет етеді. Бұл ойлау жүйесінің қалыптасуы философия арқылы жүзеге аспақ. Философиямен айналысудың басты құндылығы — адамның болмысына, өмірінің мәні мен себебіне қатысты терең сұрақтарды көтеруінде. Сократтың “Сұралмаған өмір сүруге татымайды” деген сөзіне сүйенсек, философия адам бойында өмірді ұғынып, мағынасын табуға деген терең ынта қалыптастырады (Warburton, 2016: 17–18). Философияны меңгеру — тұлғаның дүниеге түрлі қырынан қарай алуына, адамдар мен оқиғаларға төзімділікпен, түсіністікпен қарауына және пайдалы пікірталас жүргізуге қабілетті болуына септігін тигізеді. Бұл дағдылар — тек теориялық білім емес, адамның күнделікті өміріне де тікелей әсер ететін өмірлік маңызды қабілеттер. Қоғамдағы ауқымды өзгерістер көбіне шағын, бірақ мағыналы әрекеттерден басталады. Сол секілді әлеуметтік дамудың негізі де балалық шақта берілетін білім мен танымдық тәжірибеде жатыр. Баланың

ересек өмірге дейінгі кезеңінде қалыптасатын мәдени болмысына философиялық ойлау жүйесін енгізу немесе оның табиғи философиялық қабілеттерін қолдап, дамыту – жеке тұлғаның жан-жақты жетілуіне және қоғамның сапалы өзгеруіне ықпал ететін маңызды фактор болып табылады.

Зерттеу жұмысында балалар философиясының мәні, тарихи негіздері, әдістемелік бағыттары мен білім берудегі рөлі жан-жақты қарастырылды. Сонымен қатар Сократтан бастау алған философиялық диалог дәстүрі, Леонард Нельсон мен Джон Дьюи сияқты ойшылдардың педагогикалық тұжырымдарымен жалғасып, Мэтью Липманның «Сұрақтау қауымдастығы» әдісінің қазіргі білім кеңістігіндегі маңызы көрсетілді. Сондай-ақ философиялық білімнің баланың адами-моральдық қасиеттерін, азаматтық ұстанымдарын және ұлттық санасын қалыптастырудағы рөлі айқындалды.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- Akarsu, B. (1998). Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılap. – S.247.
- Borresen, B. (2013). Philosophy for, with and of Children. Glina, M. B. (Ed.). Newcastle. UK: Cambridge Scholars Publishing. – P. 201.
- Çayır, N. (1995). Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. – S. 270.
- Direk, N. (2020). Filozof Çocuk: Çocuklarla Felsefe Konuşmaları. İstanbul: Pan Yayıncılık. – S.112.
- Dombaycı, M. A. (2008). Türkiye’de Ortaöğretimde Felsefe Öğretiminin Değerlendirilmesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. – S.233.
- Dewey, J. (2007). Deneyim ve Eğitim. (S. Akıllı. Çev.). Ankara: ODTÜ. – S. 112.
- Ergün, M. (2021). Eğitim Felsefesi. Ankara: Pegem Akademi Yayınları. – S. 322.
- Erkızan, H. N. (2002). Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine. Ankara Doğu Batı Dergisi. № 5 (18). – S. 61-75.
- Erdoğan, P. (2018). Çocuklarla Felsefe Yaklaşımın Düşünsel, Tarihi ve Sosyal Temelleri Üzerine Bir İnceleme (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. – S.128.
- Girgin, Y. (2011). Cumhuriyet Dönemi (1929- 1930, 1949, 1981) Ortaokul Türkçe Öğretim Programlarının İçerik, Genel ve Özel Amaçlarıyla Karşılaştırmalı Gelişim Düzeyi. Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi. – № 2 (1). – S. 11- 26.
- Günay, M. (2011). Felsefe Eğitimi ve Öğretimi Üzerine. Felsefe’nin Aynasında Siyaset. Özel Bölüm: İlk ve Orta Öğretimde Felsefe, Özne Dergisi. № 8 (15). – S.163-167.
- Gür, Ç. (2010). Çocuklarla Felsefe. Gündoğan, E. (Ed.). Civilacademy Journal of Social Sciences/Sosyal Bilimler Dergisi. № 8 (2). – S. 43-54.
- Gregory, M. (2008). Philosophy for Children: Practitioner Handbook. USA: IAPC Publication, Montclair. – P.162.
- İlhan Tunç, A. (2017). Çocuklarla Felsefe, Çocuk ve Medeniyet. № 2 (4). – S.71-90.
- Karakaya, Z. (2006). Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi. № 6(1). – S. 23-37.
- Kefeli, İ. (2018). Fındıklı Çikolata Tadında Felsefe. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları. – S.264.
- Kefeli, İ. (2020). Fıstıklı Çikolata Tadında Felsefe. İstanbul: Robert Yayınları. – S.224.
- Kefeli, İ. (2011). Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyze’nin Çantası. Jean Baudrillard, Özel Bölüm: Felsefe Eğitimi ve Çocuklar İçin Felsefe, Özne Dergisi. № 8(14). – S.199-210.
- Koç, E. (2020). Felsefe Öğretimine Giriş. F. Manav (Ed.), Ana Hatlarıyla Ortaöğretimde Felsefe Grubu Öğretimi içinde (s. 3-16). Ankara: Pegem. – S. 361.
- Mitchell, S. (2006). Socratic Dialogue, The Humanities and the Art of the Question. Arts and Humanities in Higher Education. № 5 (2). – P.181-197.
- Noddings, N. (2020). Eğitim felsefesi. (R. Çelik. Çev.). Ankara: Nobel Akademik. – S. 304.
- Öner, N. (1999). Felsefe Yolunda Düşünceler. Ankara: Akçağ. – S.510.
- Özdemir, Ö. (2021). Felsefe Sınıfı. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık. – S. 216.
- Sowey, M. (2013). Teaching philosophy to children ? It’s a great idea. 27.09.2016. nov/21. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/nov/21/teaching-philosophy-to-children-its-a-great-idea>

- Sormaz Ögüt, F. (2019). Felsefi Düşünmenin Önemi ve Çocuklar İçin Felsefe (Doktora Tezi). İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. – S. 118.
- Socio, J. D. (2010). Felsefeye Giriş, çev., Karataş K.K. İstanbul: Kaknüs Yayınları. – S. 920 .
- Taşdelen, V. (2014). Felsefenin Gülümseyen Yüzü Çocuklarla Felsefe. Türk Dili Dergisi. № 14 (4). – S. 562-568.
- Taşdelen, V. (2007). Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde. Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences. № 40 (1). – S. 277-294.
- Tozduman Yaralı, K. (2020). Çocuklarla Felsefe Çalışmalarında Çocuk Edebiyatının Kullanılması: Leo Lionni'nin Kitapları. Uluslararası Çocuk Edebiyatı ve Eğitim Araştırmaları Dergisi. № 4 (2). – S. 67-83.
- Unesco (2007) Teaching Philosophy and Learning to Philosophize. United Nations Educational. Scientific and Cultural Organization Social and Human Sciences Sector. Printed: in France 7, Place de Fontenoy. Paris, France.
- Ünsal, S. (2016). Orta Öğretim Felsefe Dersine Yönelik Öğretmen Görüşleri: Kazanımlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi. № 5 (8), – S. 3171-3192
- Warburton, N. (2016) Felsefeye Giriş. İstanbul: Alfa. – S. 320.
- Weller, C. (2015) Schools are starting to teach kids philosophy and it's completely changing the way students think <http://www.businessinsider.com/teaching-philosophy-in-schools-has-huge-impacts-2015-7>.

REFERENCES

- Akarsu, B. (1998). Felsefe Terimleri Sözlüğü [Dictionary of Philosophical Terms]. İstanbul: İnkılap. – S.247. (in Turkish)
- Borresen, B. (2013). Philosophy for, with and of Children. Glina, M. B. (Ed.). Newcastle. UK: Cambridge Scholars Publishing. – P. 201. (in English)
- Çayır, N. (1995). Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma [A Qualitative Study on Philosophy Education for Children]. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. – S. 270. (in Turkish)
- Direk, N. (2020). Filozof Çocuk: Çocuklarla Felsefe Konuşmaları [The Philosopher Child: Philosophical Conversations with Children]. İstanbul: Pan Yayıncılık. – S.112. (in Turkish)
- Dombaycı, M. A. (2008). Türkiye’de Ortaöğretimde Felsefe Öğretiminin Değerlendirilmesi [An Evaluation of Philosophy Education in Secondary Schools in Turkey] (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. – S.233. (in Turkish)
- Dewey, J. (2007). Deneyim ve Eğitim [Experience and Education.]. Çev. S. Akıllı. Ankara: ODTÜ. – S. 112. (in Turkish)
- Ergün, M. (2021). Eğitim Felsefesi [Philosophy of Education]. Ankara: Pegem Akademi Yayınları. – S. 322. (in Turkish)
- Erkızan, H. N. (2002). Küreselleşmenin Tarihsel ve Düşünsel Temelleri Üzerine [On the Historical and Intellectual Foundations of Globalization]. Ankara Doğu Batı Dergisi. № 5 (18). – S. 61-75. (in Turkish)
- Erdoğan, P. (2018). Çocuklarla Felsefe Yaklaşımın Düşünsel, Tarihi ve Sosyal Temelleri Üzerine Bir İnceleme [An Examination of the Intellectual, Historical, and Social Foundations of the Philosophy with Children Approach] (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. – S.128. (in Turkish)
- Girgin, Y. (2011). Cumhuriyet Dönemi (1929- 1930, 1949, 1981) Ortaokul Türkçe Öğretim Programlarının İçerik, Genel ve Özel Amaçlarıyla Karşılaştırmalı Gelişim Düzeyi [Comparative Development Level of Content, General and Specific Objectives of Middle School Turkish Curriculum during the Republican Period (1929-1930, 1949, 1981)]. Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi. – № 2 (1). – S. 11- 26. (in Turkish)
- Günay, M. (2011). Felsefe Eğitimi ve Öğretimi Üzerine. Felsefe’nin Aynasında Siyaset [On Philosophy Education and Teaching: Politics in the Mirror of Philosophy]. Özel Bölüm: İlk ve Orta Öğretimde Felsefe, Özne Dergisi. № 8 (15). – S.163-167. (in Turkish)
- Gür, Ç. (2010). Çocuklarla Felsefe [Philosophy with Children]. Gündoğan, E. (Ed.). Civilacademy Journal of Social Sciences/Sosyal Bilimler Dergisi. № 8 (2). – S. 43-54. (in Turkish)

- Gregory, M. (2008). *Philosophy for Children: Practitioner Handbook*. USA: IAPC Publication, Montclair. – P.162. (in English)
- İlhan Tunç, A. (2017). Çocuklarla Felsefe [Philosophy with Children]. *Çocuk ve Medeniyet*. № 2 (4). – S.71-90. (in Turkish)
- Karakaya, Z. (2006). Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi [Children's Philosophy and Child Education]. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. № 6(1). – S. 23-37. (in Turkish)
- Kefeli, İ. (2018). Fındıklı Çikolata Tadında Felsefe [Philosophy with the Taste of Hazelnut Chocolate]. *İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları*. – S.264. (in Turkish)
- Kefeli, İ. (2020). Fıstıklı Çikolata Tadında Felsefe [Philosophy with the Taste of Pistachio Chocolate]. *İstanbul: Robert Yayınları*. – S.224. (in Turkish)
- Kefeli, İ. (2011). Felsefe Öğretiminde Yeni Bir Model Arayışı: Ayşe Teyze'nin Çantası [A Search for a New Model in Philosophy Teaching: Aunt Ayşe's Bag]. *Jean Baudrillard, Özel Bölüm: Felsefe Eğitimi ve Çocuklar İçin Felsefe, Özne Dergisi*. № 8(14). – S.199-210. (in Turkish)
- Koç, E. (2020). Felsefe Öğretimine Giriş [Introduction to Philosophy Teaching]. F. Manav (Ed.), *Ana Hatlarıyla Ortaöğretimde Felsefe Grubu Öğretimi içinde* (s. 3-16). Ankara: Pegem. – S. 361. (in Turkish)
- Mitchell, S. (2006). Socratic Dialogue, The Humanities and the Art of the Question. *Arts and Humanities in Higher Education*. № 5 (2). – P.181-197. (in English)
- Noddings, N. (2020). Eğitim felsefesi [Philosophy of Education]. (R. Çelik. Çev.). Ankara: Nobel Akademik. – S. 304. (in Turkish)
- Öner, N. (1999). Felsefe Yolunda Düşünceler [Thoughts on the Path of Philosophy]. Ankara: Akçağ. – S.510. (in Turkish)
- Özdemir, Ö. (2021). Felsefe Sınıfı [Philosophy Classroom]. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık. – S. 216. (in Turkish)
- Sowey, M. (2013). Teaching philosophy to children ? It's a great idea. 27.09.2016. nov/21. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/nov/21/teaching-philosophy-to-children-its-a-great-idea>
- Sormaz Ögüt, F. (2019). Felsefi Düşünmenin Önemi ve Çocuklar İçin Felsefe [The Importance of Philosophical Thinking and Philosophy for Children]. (Doktora Tezi). İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. – S. 118. (in Turkish)
- Socio, J. D. (2010). Felsefeye Giriş [Introduction to Philosophy]. çev., Karataş K.K. İstanbul: Kaknüs Yayınları. – S. 920. (in Turkish)
- Taşdelen, V. (2014). Felsefenin Gülümseyen Yüzü Çocuklarla Felsefe [The Smiling Face of Philosophy: Philosophy with Children]. *Türk Dili Dergisi*. № 14 (4). – S. 562-568. (in Turkish)
- Taşdelen, V. (2007). Felsefe Eğitimi: Bir Yaşantının Peşinde [Philosophy Education: In Pursuit of an Experience]. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*. № 40 (1). – S. 277-294. (in Turkish)
- Tozduman Yaralı, K. (2020). Çocuklarla Felsefe Çalışmalarında Çocuk Edebiyatının Kullanılması: Leo Lionni'nin Kitapları [The Use of Children's Literature in Philosophy Activities with Children: The Books of Leo Lionni]. *Uluslararası Çocuk Edebiyatı ve Eğitim Araştırmaları Dergisi*. № 4 (2). – S. 67-83. (in Turkish)
- Unesco (2007) *Teaching Philosophy and Learning to Philosophize*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization Social and Human Sciences Sector. Printed: in France 7, Place de Fontenoy. Paris, France. (in English)
- Ünsal, S. (2016). Orta Öğretim Felsefe Dersine Yönelik Öğretmen Görüşleri: Kazanımlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri [Teachers' Views on Secondary School Philosophy Classes: Gains, Problems, and Solution Proposals]. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. № 5 (8), – S. 3171-3192. (in Turkish)
- Warburton, N. (2016) Felsefeye Giriş [Introduction to Philosophy]. İstanbul: Alfa. – S. 320. (in Turkish)
- Weller, C. (2015) Schools are starting to teach kids philosophy and it's completely changing the way students think <http://www.businessinsider.com/teaching-philosophy-in-schools-has-huge-impacts-2015-7>.

ФИЛОСОФИЯ

МРНТИ 02.15.51

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-22>

М.Ж. ТОЛЕГЕНОВ^{1*} , С.Б.МУХАМЕДАЛЫ² 

¹Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, PhD., старший преподаватель (Казахстан, Туркестан), *e-mail: mukhit.tolegenov@ayu.edu.kz

²Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмета Ясави, докторант (Казахстан, Туркестан), e-mail: sultan.mukhamedaly@ayu.edu.kz

ФЕНОМЕН ЭТИКИ И ЛЮБВИ В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ КЬЕРКЕГОРА И ШАКАРИМА

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ понятий морали и любви в мировоззрении двух представителей религиозно-философской мысли – датского мыслителя Сёрена Кьеркегора и казахского философа Шакарима Кудайбердиева. Попытка определения морального бытия через феномены личной ответственности, греха, веры и любви в экзистенциалистских взглядах Кьеркегора перекликается с этическим учением Шакарима и его утверждением, что «любовь и справедливость – основа человечности». Оба мыслителя ищут основу морали не в рациональном разуме, а во внутренней духовной глубине и в связи между человеком и Богом. Взгляды Кьеркегора и Шакарима на веру, мораль и любовь отражают проявление искреннего чувства к Богу и ко всему человечеству. Все добродетели человека, по их мнению, исходят из этой основы. В статье рассматриваются религиозные, философские и этические аспекты морали и любви, а также их роль в познании смысла человеческого бытия. Особое внимание уделяется параллелям между экзистенциальной концепцией Кьеркегора и нравственной доктриной Шакарима в контексте поиска высших ценностей. Раскрываются сходства и различия между христианским экзистенциализмом Кьеркегора и суфийской философией Шакарима, и оценивается их влияние на современную моральную философию. Данная работа может быть полезна для развития межкультурного диалога в области философии и религиозной этики.

Ключевые слова: Кьеркегор, Шакарим, мораль, любовь, экзистенциализм, совесть, вера, нравственность

М.Ж. Толегенов¹, С.Б.Мухамедалы²

¹Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, PhD, аға оқытушы. (Қазақстан, Түркістан қ.), e-mail: mukhit.tolegenov@ayu.edu.kz

²Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті докторанты. (Қазақстан, Түркістан қ.), e-mail: sultan.mukhamedaly@ayu.edu.kz

***Бізге дұрыс сілтеме жасаңыз:**

М.Ж.Толегенов, С.Б.Мухамедалы. Феномен этики и любви в философском учении Кьеркегора и Шакарима // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – С. 72–83.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-22>

***Cite us correctly:**

М.Ж.Толегенов, С.Б.Мухамедалы. Феномен этики и любви в философском учении Кьеркегора и Шакарима // НІКМЕТ. – 2025. – №2 (4). – С. 72–83.

<https://doi.org/10.47526/3007-8598-2025.1-22>

Мақаланың редакцияға түскен күні 09.06.2025 / қабылданған күні 12.06.2025.

Кьеркегор мен Шәкәрімнің философиялық танымында ахлақ және махаббат феномені

Аңдатпа. Мақалада діни-философиялық танымның екі өкілі – дат ойшылы Сёрен Кьеркегор мен қазақ философы Шәкәрім Құдайбердіұлының дүниетанымындағы ахлақ пен махаббат ұғымдарының мазмұны мен мәні салыстырмалы түрде талданады. Кьеркегордың экзистенциалистік көзқарасындағы адамның жеке жауапкершілігі, күнә, сенім мен махаббат феномені арқылы моральдық болмысты анықтау әрекеті Шәкәрімнің ар ілімімен және «махаббат пен әділет – адамдықтың негізі» деген тұжырымымен тоғысады. Екі ойшыл да моральдық түпнегізді рационал ақылдан емес, ішкі рухани тереңдік пен адам мен Құдай арасындағы байланыстан іздейді. Кьеркегор мен Шәкәрім көзқарасындағы иман, ахлақ және махаббат Құдайға және барша адамзатқа деген ізгі сезімнің көрінісі. Адам бойындағы бүкіл ізгі қасиеттер осы негізден бастау алып жатыр. Мақалада ахлақ пен махаббаттың діни, философиялық және этикалық қырлары, сондай-ақ адам болмысының мәнін танудағы рөлі сараланады. Кьеркегордың экзистенциалистік тұжырымдамасы мен Шәкәрімнің адамгершілік доктринасы арасындағы ұқсастықтарға, әсіресе жоғары құндылықтарды іздеу контекстінде, ерекше назар аударылады. Кьеркегордың христиандық экзистенциясы мен Шәкәрімнің сопылық философиясының ұқсастықтары мен айырмашылықтары ашылып, қазіргі мораль философиясына ықпалы тұрғысынан бағаланады. Бұл еңбек философия және діни этика саласындағы мәдениетаралық диалогты дамытуға пайдалы болуы мүмкін.

Кілт сөздер: Кьеркегор, Шәкәрім, ахлақ, махаббат, экзистенциализм, ұждан, иман, адамгершілік

M.Zh.Tolegenov¹ S.B.Mukhamedaly²

¹*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, PhD., Senior Lecturer (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: mukhit.tolegenov@ayu.edu.kz*

²*Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Doctoral Student (Kazakhstan, Turkestan), e-mail: sultan.mukhamedaly@ayu.edu.kz*

The Phenomenon of Ethics and Love in the Philosophical Teachings of Kierkegaard and Shakarim

Abstract. The article presents a comparative analysis of the concepts of morality and love in the worldview of two representatives of religious-philosophical thought – the Danish thinker Søren Kierkegaard and the Kazakh philosopher Shakarim Kudaiberdyuly. Kierkegaard's existentialist attempt to define moral being through the phenomena of personal responsibility, sin, faith, and love resonates with Shakarim's ethical doctrine and his assertion that “love and justice are the foundation of humanity.” Both thinkers seek the basis of morality not in rational reason, but in inner spiritual depth and in the relationship between the human and the Divine. The views of Kierkegaard and Shakarim on faith, morality, and love reflect a sincere feeling toward God and all humanity. According to them, all human virtues stem from this foundation. The article examines the religious, philosophical, and ethical dimensions of morality and love, as well as their role in understanding the meaning of human existence. Particular attention is given to the parallels between Kierkegaard's existentialist concept and Shakarim's moral doctrine in the context of the search for higher values. Similarities and differences between Kierkegaard's Christian existentialism and Shakarim's Sufi philosophy are revealed, and their influence on contemporary moral philosophy is assessed. This work may be useful for the development of intercultural dialogue in the field of philosophy and religious ethics.

Keywords: Kierkegaard, Shakarim, morality, love, existentialism, conscience, faith, ethics

M.Zh.Tolegenov¹ S.B.Mukhamedaly²

¹*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, PhD, Kıdemli Öğretmen. (Kazakistan, Türkistan), e-mail: mukhit.tolegenov@ayu.edu.kz*

²*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Doctora Öğrencisi. (Kazakistan, Türkistan), e-mail: sultan.mukhamedaly@ayu.edu.kz*

Kierkegaard ve Şakarim'in Felsefi Anlayışında Ahlak ve Aşk Fenomeni

Özet. Makalede, dinî-felsefî düşüncenin iki temsilcisi – Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard ile Kazak filozof Şakarim Kudaiberdiulı'nın (Şekerim Kudaiberdiev) dünya görüşlerinde ahlak ve sevgi kavramlarının içeriği ve anlamı karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Kierkegaard'ın varoluşçu yaklaşımındaki bireysel sorumluluk, günah, inanç ve sevgi fenomenleri aracılığıyla ahlaki varoluşu tanımlama çabası, Şakarim'in vicdan öğretisi ve “sevgi ve adalet insanlığın temelidir” şeklindeki düşüncesiyle örtüşmektedir. Her iki düşünür de ahlaki temeli akılcı uslamlamadan değil, içsel ruhani derinlikten ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkiden aramaktadır. Kierkegaard ve Şakarim'in iman, ahlak ve sevgi anlayışı, Tanrı'ya ve tüm insanlığa duyulan samimi bir duygunun tezahürüdür. İnsandaki tüm erdemli nitelikler bu temelden kaynaklanmaktadır. Makalede ahlak ve sevginin dinî, felsefî ve etik yönleri ile insan varoluşunun anlamını kavramadaki rolü ele alınmaktadır. Kierkegaard'ın varoluşçu yaklaşımı ile Şakarim'in ahlaki doktrini arasındaki paralelliklere, özellikle de yüce değerlerin aranması bağlamında özel bir vurgu yapılmaktadır. Kierkegaard'ın Hristiyan varoluşçuluğu ile Şakarim'in tasavvufî felsefesi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmakta, çağdaş ahlak felsefesi üzerindeki etkileri açısından değerlendirilmektedir. Bu çalışma, felsefe ve dinî etik alanında kültürlerarası diyalogun gelişimine katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Şakarim, ahlak, sevgi, varoluşçuluk, vicdan, iman, insanseverlik.

Введение

Сёрен Кьеркегор, датский философ, признан основоположником экзистенциальной философии. Он родился 5 мая 1813 года в Копенгагене в семье, где воспитывались семеро детей. Его отец, Михаэль Педерсен Кьеркегор, происходил из малоимущей среды, однако, переехав в столицу, сумел добиться значительного материального и общественного положения. В биографических источниках указывается, что в молодости отец Кьеркегора пережил глубокий религиозный кризис, связанный с чувством вины и осознанием собственной греховности, что в дальнейшем побудило его посвятить своего сына религиозному пути. Этот выбор находит параллель с библейским сюжетом о жертвоприношении Исаака пророком Авраамом что позднее отразилось в знаменитом философском труде Кьеркегора «Страх и трепет». Получив богословское образование в Университете Копенгагена, Кьеркегор в годы учёбы переживает серию экзистенциальных кризисов, особенно обострившихся после смерти отца в 1838 году (Gülten, 2014: 1). Именно с этого момента начинается его глубинное обращение к вопросам веры, морали и любви. Эти категории становятся центральными в его философии, получающей фидеистскую направленность и ориентированной на внутреннюю духовную глубину, противопоставленную рационализму.

Философская концепция казахского мыслителя Шакарима Кудайбердиева демонстрирует ряд содержательных пересечений с мировоззрением Кьеркегора. Как и в случае с последним, формирование экзистенциальных и этических установок Шакарима начинается после ранней утраты отца. Оставшись сиротой в возрасте семи лет, он с юности задумывается над вопросами смысла жизни и смерти. В поэме «*Мұтылғанның өмірі*» («Жизнь забытого») подробно освещается путь его духовного искания. Во взрослом возрасте, следуя наставлениям своего старшего брата Абая Кунанбаева, он отправляется в научно-культурные центры Стамбула, Мекки и Парижа, где, проводя время в библиотеках,

погружается в изучение мировой философии и теологии. Осмысление Шакаримом полученного опыта выражено в строке: *«Хақиқат нұрдың жарығын, жарылды жүрек көргенде» («Истина – это свет, озаривший сердце»)* (Шәкәрім, Иманым: 200). Именно в этот период формируется ядро его религиозно-философской доктрины, в которой центральное место занимают такие понятия, как вера, совесть, справедливость, мораль и любовь. Эти идеи получают развитие в ряде произведений, включая сборники *«Қазақ айнасы» («Зеркало казаха»)*, *«Иманым» («Моя вера»)*, а также трактаты *«Үш анық» («Три истины»)* и *«Мұсылмандық шарты» («Мусульманский закон»)*, в которых содержится систематическое изложение этико-религиозных взглядов мыслителя.

Материалы и методы исследования

Основными материалами для настоящего исследования послужили ключевые труды Сёрена Кьеркегора, относящиеся к экзистенциалистской философии, такие как *«Страх и трепет» (Frygt og Bæven)*, *«Понятие страха» (Berger Angst)*, *«Болезнь к смерти» (Sygdommen til Døden)*, а также произведения Шакарима Кудайбердиева – *«Мусульманский закон»*, *«Три истины»*, его поэтическое наследие и философские трактаты. Кроме того, в качестве значимых источников были использованы биографический контекст, религиозно-культурная среда и историческая эпоха обоих мыслителей, что позволило провести сопоставительный анализ их взглядов. В статье применяются герменевтический подход, сравнительно-философский анализ, экзистенциальный метод, а также историко-философский метод. Комплексное применение этих методов позволило исследовать концепции морали и любви у Кьеркегора и Шакарима не только на текстовом уровне, но и в более глубоком антропологическом и религиозно-философском контексте.

Результаты и дискуссия

Кьеркегор и Шакарим: сходства и различия в мировоззрении двух мыслителей

Философ Макс Шелер (1874–1928) в начале XX века утверждал, что «в никакую эпоху истории человек не был столь трудным для познания, как в наше время» (Scheler, 1998: 36). Любая наука, религия или вековая народная мудрость всегда стремились раскрыть качества человека, осмыслить определённые истины и представить результаты духовных поисков. Эта тенденция достигла своей кульминации в начале прошлого века, и важнейшим катализатором этого движения стали идеи Сёрена Кьеркегора, основанные на понятии «индивид» или «единичное существование». Придавая в своих трудах исключительное значение индивиду и индивидуальности, Кьеркегор исходил из личного жизненного опыта: общество игнорировало его произведения (по непониманию или несогласию), подвергало критике, нередко высмеивая даже его физические недостатки. Кьеркегор прямо заявлял, что делает объектом своей критики «толпу», лишённую мысли и сознания. Его главная цель – пробудить в каждом представителе этой толпы осознанную личность, не позволить людям прожить жизнь напрасно. Он стремился показать, что человек несёт полную ответственность за своё бытие, должен познать себя, обрести внутреннюю целостность и господствовать как над собой, так и над окружающим миром. Поэтому философ выступал как фигура, стремящаяся разбудить человека от «сна» повседневности (Mounier, 2007: 108). В произведениях казахского мыслителя и философа Шакарима Кудайбердиева, жизненный и творческий путь которого также пришёлся на первую четверть XX века, наблюдается стремление к осмыслению человека как развивающегося бытия. Подобно своему учителю и старшему брату Абая, Шакарим особое внимание уделяет критике человеческих недостатков, стремясь тем самым способствовать духовному исцелению личности. Если Абай писал: *«Человек – это мешок, наполненный грязью»*, то Шакарим расширяет это суждение, утверждая: *«Человечество – отбросы животных, враг души и разума»*. Он подчёркивает, что для нравственного исправления и духовного становления человек должен не сворачивать с праведного пути, стремиться к

знаниям и искусствам, не поддаваться страстям. Истинным счастьем он считает *«оставить после себя след, достойный подражания»* (Шәкәрім, 2000: 9). Шакарим акцентирует внимание на таких понятиях, как ответственность, человеческий долг и служение народу. Исходя из принципа *«Дух – вечен»*, он утверждает, что доказательством бытия человека в этом мире является реализация в себе таких добродетелей, как нравственность, совесть, терпение, воля и справедливость.

Бытие – это не только объект познания, но и сама жизнь, процесс существования. Именно поэтому Кьеркегор стремился подвергнуть сомнению собственную жизнь, обращаясь к внутреннему опыту и осмысляя фигуры тех, кто жил по-настоящему осознанно. Человек, по его мнению, – не просто наблюдатель внешней реальности, но и сознательное существо, формирующее эту реальность. Благодаря таким взглядам Кьеркегор признан первым мыслителем, придавшим понятию «существование» (экзистенция) философское значение применительно к человеку. Само слово «экзистенция» происходит от латинского *ex-sistere* и означает «выделяться», «проявляться», «появляться», «обрести бытие» (Керимбай, Нәби, Төлеген, 2022: 8). Процесс внутреннего преобразования человека, свобода, ответственность, совесть, милосердие, любовь, страх смерти и прочие качества относятся к феномену экзистенции, определяя уникальность человеческого существования.

Анализируя стихотворения из сборника Шакарима Кудайбердиева «Иманым», можно заметить, что философ уделяет большое внимание именно тем качествам, которые, по его мнению, должны присутствовать в каждом человеке. Это такие понятия, как «чистое сердце», «чистый разум», «честный труд», «справедливость», «милосердие», «совесть и достоинство». Мыслитель продолжает эти идеи в ряде своих поэтических произведений, таких как: *«Начало бытия – движение»*, *«Подойёл к тебе с мечом»*, *«Природа создала множество разных существ»*, *«Человечество хвалит совестливого»*, *«На мягкой земле – чёрная почва»*, *«На окне в мороз»*, *«Пришёл, ушёл»*, *«Стремление – как быстроногий скакун»*, *«Не причину напрасного зла»*, *«Вначале душа и тело были раздельны»*, *«Когда-то ты был ребёнком»*, *«Человек без знания – животное»*, *«Есть одна привычка по имени страсть»* и других. В них он развивает свои философские размышления о природе человеческого бытия.

Особое внимание Шакарим уделяет образу «совестливого человека», считая его воплощением подлинно зрелой, духовно возвышенной личности. По мнению философа, *«совестливый человек – это тот, кто обладает совестью, справедливостью, милосердием, терпением, деятельностью и правдивостью»* (Курмамбаева, 2024: 351). Понятия «совесть» (ұждан), «честь и стыд» тесно связаны с феноменом «веры» (иман) и «убеждённости». Согласно национальному менталитету, категории веры и нравственности неразрывно связаны с совестью. И сам Шакарим в качестве главного признака истинной веры чаще всего обращается именно к совести.

В мировоззрении Ш. Кудайбердиева концепт иман (вера) представлен в нескольких формах и рассматривается как качество, которое изменяется в зависимости от степени духовного развития человека. Мыслитель классифицирует его с помощью аналогий: старая вера, гнилая вера – истинная вера; спорная вера – подлинная вера. Он формулирует свою жизненную цель словами: *«Научу вере и человека, и невежественного»* (Шәкәрім, 2000: 150).

Экзистенциальная истина, о которой писал Кьеркегор и которую он искал на протяжении всей жизни, в действительности ничто иное, как вера. Согласно ему, вера – это высшая ценность, присущая человеку (Durakoğlu, 2015: 55). Именно это побуждало его к тщательному психологическому анализу внутреннего мира человека, прежде всего – собственного. Наблюдая за своими чувствами и мыслями, он стремился понять, почему люди мыслят и действуют определённым образом, почему и как они верят, почему нуждаются в вере и в Боге. Эти размышления Кьеркегор развивает через философский

анализ определённых понятий: в *«Страхе и трепете»* он рассматривает феномен страха, в *«Болезни к смерти»* – чувство отчаяния, а в *«Понятии тревоги»* – состояние тревоги.

Шакарим также стремится через самопознание исследовать природу различных чувств и душевных состояний человека. В стихотворении *«Писал я то, что знал»* он рассказывает о своих многочисленных попытках наставлять народ, призывать к добру, о том, как он много читал, писал, искал, но, поскольку никто не слушал его слов, он впал в состояние отчаяния. Он хочет излить душу «Воле» и «Разуму», но «Разум», потеряв надежду, убегает, говоря: «это невозможно». Затем приходят «Лень» и «Гнев», которые, напротив, утверждают, что достучаться до людей невозможно. «Гнев» советует: «Ругай народ, поноси его». В этот момент появляется «Терпение», которое предлагает призвать такие добродетели, как «Милосердие», «Стыд», «Совесть». В то же время «Лень» уговаривает просто ничего не делать и лежать. Однако мыслитель затем описывает, как, собрав в себе такие качества, как «Милосердие», «Стыд», «Совесть», «Воля», он решает иным способом продолжить своё дело – исправлять народ, следуя наставлениям этих внутренних добродетелей (Шәкәрім, 2000: 78).

Кьеркегор, в свою очередь, стремится объяснить внутренние психологические состояния человека, опираясь на сюжеты из священных текстов. Он использует библейские истории как основу для размышлений о страхе, трепете, тревоге, отчаянии и других душевных состояниях. В *«Страхе и трепете»* он рассматривает историю пророка Авраама, в *«Болезни к смерти»* – притчу о Лазаре, а в *«Понятии тревоги»* – событие первородного греха.

Идеи, которые он излагает, являются результатом собственных наблюдений и пережитого личного опыта, что и придаёт его философии уникальность и значимость. Благодаря этому подходу философия выходит за рамки чисто теоретической деятельности и становится частью повседневной жизни. Она перестаёт быть лишь исследованием неизменных сущностей и превращается в практику, направленную на постижение человеческого существования.

В своих трудах Кьеркегор, помимо персонажей священных текстов – Адама, Авраама, Исаака, Иисуса, Лазаря – использует также образы историко-мифологических фигур, таких как Фауст, Мефистофель, Агамемнон, Дон Жуан, чтобы проиллюстрировать свои философские идеи. Однако все эти образы для него – лишь средства выражения собственных мыслей. Он использует материалы из истории, мифологии, священных писаний и повседневной жизни в соответствии со своим мировоззрением и интерпретирует их в философском ключе (Taşdelen, 2008: 147-149).

В поэтическом наследии Шакарима Кудайбердиева также можно встретить упоминания о таких религиозных личностях, как Моисей, Давид, Иисус, пророк Мухаммед, а также Зардушт (Зороастр), Будда, и персонажи народных легенд и поэм – Коркыт, Хафиз, Ануширван. Он обращается к ним с вопросами о вере, религии, искусстве, демонстрируя тем самым, что эти фигуры представляют для него не только культурный интерес, но и духовное значение.

Несмотря на то что и Кьеркегор, и Шакарим писали в рамках религиозного дискурса, они смогли открыто поднимать самые глубокие и важные проблемы человечества. Исходя из Бога, они стремились постичь всё сущее, жизнь и человека. Будучи верующим человеком, Кьеркегор вступал в противоречие не только с философом Гегелем, но и с устоявшимися догмами, институтами, мнениями Церкви и с самими священнослужителями. По его мнению, современное христианство было искажено и нуждалось в полном обновлении. Исходя из мысли о том, что подлинное христианство было забыто, он предлагал оригинальные и глубоко личные интерпретации веры. Он резко критиковал тот факт, что христианство утратило свою изначальную чистоту, вышло за пределы религиозной сферы и превратилось в историческую, политическую и философскую категорию.

В трудах Кьеркегора нередко встречается резкая критика общества, в котором он жил. Он пишет о своём времени следующим образом:

«Какое великое чувство нашёл этот век? Найденное – это жалкое тяжательство, лукавство и малодушие. Он, восседая на высокой трибуне, внушает людям, будто его мелкие и подлые дела – это великие свершения, и мешает совершению подлинного, пусть и малого, добра. В этом веке не осталось веры в силу духа. Человек сегодняшнего дня – бездуховен» (Кьеркегор, 2020: 18). Шакарим также подвергал резкой критике общество и среду, в которой жил, обличал богачей и знать, угнетающих народ и заботящихся только о своём кармане. В стихотворении *«Лучший казах»* он говорит: *«Лучший человек среди казахов поклоняется трём вещам: тщеславию, страсти к женщинам и своей похоти»*. Все эти люди – бездуховные, поражённые духовной болезнью. А их исцеление – дело чести для поэта. Он говорит: *«Я ударю копьём прямо, не пощажу, выявлю их недостатки»* (Шәкәрім, 2000: 167).

Если говорить об особенностях взглядов этих двух мыслителей, то Кьеркегор был представителем христианского мировоззрения, в то время как Шакарим – ислама, что обуславливает различия в их понимании и трактовке веры. Кроме того, у Кьеркегора заметна тенденция к недоверию и пессимизму в отношении людей, тогда как у Шакарима ощущается вера в будущее, надежда на молодёжь. Эта надежда ярко выражена в его стихотворении *«Я уйду – останется слово»* (Шәкәрім, 2000: 215). В нём мыслитель говорит о том, что в будущем молодёжь найдёт его стихи, будет читать, критиковать, анализировать их. В этом смысле у Кьеркегора явно ощущается пессимистический дух, тогда как у Шакарима отчётливо прослеживается уверенность в оптимистической перспективе.

Проблема этики и любви в философии Кьеркегора и Шакарима

Этика (ахляк) – это категория, имеющая высшее значение как в религии, так и в философии. В арабском языке слово «ахляк» является множественным числом от слов «хулк» или «хулук» и означает «характер, природа, привычка» (Çağrı, 2002: 1). Термин «хулк» относится к духовной сущности человека, тогда как «халк» – к его физическим характеристикам. По Аль-Фараби, ахляк – это то, что становится причиной совершения добрых или дурных поступков. Если человек стремится к добру и избегает зла, он действует, опираясь на ахляк. Однако поступок нельзя считать нравственным, пока он не стал устойчивой привычкой (Çubukçu, 1994: 97). Чтобы действие считалось моральным, оно должно быть совершено осознанно и по доброй воле. Арабское понятие «ахляк» соответствует латинскому слову *moeurs* (нравы), которое обозначает социальные нормы поведения, сформированные обычаями, традициями и правилами. По Платону, человек может быть добродетельным, только если он следует нравственным законам Бога. Причина дурных поступков – в невежестве. Сократ рассматривал этику как согласованное с природой поведение (Özlem, 2015: 48).

Этика в исламе представляет собой совокупность нравственных норм и принципов. Она охватывает такие универсальные человеческие ценности, как милосердие, терпение, искренность, правдивость, чистота, щедрость, братство, великодушие, честность, соблюдение чести и достоинства, верность обещаниям и др (Исламдағы ахлак).

Все философы, стремясь понять сущность человека, по-разному ставили вопросы о мотивации его поведения. Цель этих поисков – выявить источник, причины и необходимость нравственности. По мнению Кьеркегора, для того чтобы стать личностью, человек должен пройти определённые духовные стадии. В процессе формирования индивидуальности центральным понятием выступает этика. Кьеркегор связывает её с христианской концепцией первородного греха, то есть с изгнанием Адама из рая (Кьеркегор, 2022: 17).

Исследование понятия этики у Кьеркегора также означает изучение христианской веры. В его произведениях этика и вера – единое целое. Понятие безэтичности описывает

грех. Поэтому в своих трудах, посвящённых этики, Кьеркегор вместо понятия безэтичности использует понятие греха, а вместо понятия этики – понятие веры (Кьеркегор, 2019: 86).

Кьеркегор рассматривает грех исключительно с точки зрения христианства. Противоположностью греха для него является не добродетель, а вера. Вера – это «углубление человека в Бога через формирование самого себя в полной внутренней чистоте». Всё, что не рождается из веры, ведёт ко греху. Нераскаяние и неспособность к покаянию – это грех. Погружение в отчаяние вместо раскаяния в грехе – не что иное, как углубление греха. Скрытая в грехе гордыня и презрение проявляются именно через отчаяние. Поэтому отчаяние – это разрушительное чувство, которое уничтожает нравственность человека и подталкивает его к новым грехам. По Кьеркегору, бесстыдство – это следствие глухоты к голосу совести. Одиночество ведёт к унынию, уныние – к гневу, скрытый гнев – к усталости и внутреннему опустошению.

Шакарим Кудайбердиев рассматривал природу и сущность человека с позиций исламского мировоззрения. Согласно этому подходу, каждая душа при рождении чиста, как ангел. Любовь к родителям, искренность и нравственные качества изначально связаны с врождёнными чертами характера. Однако слава, гордыня, страсть, стремление к выгоде, эгоизм, жестокость и коварство могут исказить подлинную природу человека, приводя его к греху. Таким образом, мораль, нравственность и стыд могут ослабевать или даже исчезать. Но если человек снова возьмёт себя в руки, начнёт бороться с низменными желаниями и стремиться к избавлению от дурных качеств, он способен вернуть свою изначальную чистоту. Это состояние человека хорошо описано в стихотворении мыслителя *«Когда-то ты был юн»*. Шакарим акцентирует внимание на том, что такие пороки, как лень и безволие, ведут к разрушению нравственности: *«Лень рождает небрежность, небрежность – невежество. Одно порождает другое, и так исчезает человечность»* (Шәкәрім, 2000: 101). Указывая на то, что добродетельные качества изначально присущи человеку от природы, Шакарим онтологически осмысливает корни нравственности. Отличие его взглядов от Кьеркегора заключается в том, что он критикует христианское богословское представление о человеке как изначально грешном существе. По мнению Шакарима, все люди рождаются чистыми и свободными от греха, но в течение жизни могут поддаться страстям и дурным привычкам. Тем не менее, в понимании покаяния взгляды двух мыслителей совпадают: через покаяние человек осознаёт свой грех, отказывается от него и стремится встать на путь истины.

Рассматривая вопросы творения, человека и души, Шакарим приводит два подхода (религиозный и материалистический) и анализирует их с обеих сторон. У человека есть две цели: одна – цель тела, другая – цель души. Стремление к личной выгоде, эгоизм – это цель тела; стремление к человечности, чести и честному труду – это цель души. Человек, преследующий первую цель, становится жадным до богатства, власти и славы, даже ценой несправедливости. Человек, идущий ко второй цели, ищет лишь честный труд и чистое намерение, он не терпит несправедливости и вражды. Для глубокого укоренения гуманизма, духовности и моральных идеалов, для духовного обогащения людей необходимы воля, талант, ум, находчивость и мужество. Человеку также необходимы сострадание, совесть, терпение и наблюдательность. Однако без умеренности (ынсап) всё это теряет смысл (Лотман, 1992: 260).

В философии Кьеркегора любовь – это чувство, берущие своё начало в глубинах внутреннего мира человека. Слова и выражения не в силах в полной мере передать любовь. Если поэзия посредством метафор ещё может до некоторой степени выразить любовь, то никакое искусство не передаёт её так точно, как музыка. Потому что и в поэзии есть посредник – слово. А любовь, как и музыка, – это не то, что описывается, а то, что чувствуется. Она переживается мгновенно и вне времени. Истинная любовь – это самое искреннее, сильное и честное состояние, исходящее из глубин человеческой души.

В этом контексте необходимо различать любовь и привязанность. Привязанность может иметь множество форм: например, привязанность к матери или к животному. Как видно из этих примеров, объект привязанности ясен и её границы определённые, чем у любви. В повседневной жизни объектом привязанности может быть предмет, растение или животное. В отношениях между человеком и предметом нет места для настоящей любви. Кьеркегор делит любовь на подлинную и преувеличенную. Если подлинная любовь приближает человека к абстрактному и священному бытию, то преувеличенная любовь может отдалить его не только от священного, но и от реального мира, в котором он живёт (Tanriverdi, 2022: 19).

Бытие каждого человека – уникально и неповторимо, как и переживание любви. С этой точки зрения, уровни бытия в философии Кьеркегора на самом деле представляют собой различные проявления любви. В эстетической сфере любовь выступает как бессознательная любовь, направленная к женщине. В этической сфере – это любовь, выраженная в браке и служении обществу. Этой любовью можно научиться, её можно осмыслить и структурировать. Духовная (религиозная) сфера – это область подлинной любви. Человек, переживающий любовь в религиозной сфере, по словам Кьеркегора, *«горит пламенем любви»*.

Согласно мировоззрению Шакарима, из чувства любви в человеке рождаются такие качества, как доброта, прощение, справедливость, честность, готовность пожертвовать собой ради другого, терпение, умеренность и т.д. Именно эти качества раскрывают внутреннюю сущность человека и ведут его к совершенству. В суфийском учении основная цель – проявление в человеке качеств, соответствующих атрибутам Бога.

Любовь – это чувство, при котором человек способен любить другого, а любовь к самому себе ведёт к высокомерию и эгоизму. Однако на пути к истинной любви человеку предстоит преодолеть множество препятствий. В исламском понимании человек создан для испытаний, он должен преодолеть искушения шайтана и победить свою *нафс* (низшую природу), чтобы познать Бога.

Одно из главных препятствий – увлечение человека мирскими удовольствиями, привязанность к преходящему, то есть «дружба с миром». Возвышенное чувство Шакарим называет «истинной любовью», подчёркивая, что достичь её нелегко. Он как бы подвергает сомнению искренность чувства, обращаясь с вопросом:

*«Хватит ли у тебя терпения,
Чтобы по-настоящему любить?
Не дрогнет ли твоё сердце
При виде каждой красавицы?»* (Шәкәрім, 2000: 300)

Чтобы не сбиться с «прямого пути» (по выражению Шакарима), человеку следует дать «власть сердцу». Абай в своём семнадцатом слове приводит пример: только следуя велению сердца, человек может достичь совершенства. Возвышая значение сердца, Шакарим писал:

*«Путь Всевышнего – чистое сердце,
А сатана – это предательство.
Чистое сердце – сделай привычкой,
Пока не стало поздно»* (Шәкәрім, 2000: 130).

Только через служение Богу с любовью можно достичь подлинной свободы – это ясно выражено в изречении Саади: *«Лишь рабы – свободны»*. Мысль Льва Толстого перекликается с этим: *«С детства и до смерти, когда бы ни наступила она, растет душа человека, все больше и больше сознает она свою духовность, приближается к Богу, к совершенству. Знаешь ты или не знаешь, хочешь или не хочешь этого, движение это совершается. Но если знаешь и хочешь того, чего хочет Бог, то жизнь становится свободной и радостной»* (Толстой, 1998: 712).

Ослеплённость внешней красотой, стремление к ней, несоответствие между поступками и словами, бездумное выполнение обрядов без вникания в суть поклонения (по выражению Абая – «пустое молчание») резко осуждаются в суфийской поэзии. Это считается серьёзным препятствием для ищущего Истину на пути любви к Богу. Именно из предостережения от таких поверхностных проявлений появились понятия *«сопысыну»* (*«суфийствование»*) – осуждение показного и лжесуфийского поведения. Однако осуждение *«сопысыну»* (*«суфийствование»*) не означает неприятие суфизма в целом. Причиной того, что суфизм многими воспринимается как непонятная, иррациональная или отрешённая от мира вера, стали действия таких ложных суфиев. Между тем именно любовь раскрывает подлинную сущность человека и ведёт его к совершенству. Чувство, начинающееся с «любви к человеку» (Абай), преодолевая препятствия, достигает своей высшей ступени – любви к Богу. Лев Толстой определяет это чувство так: *«Чувство, разрешающее все противоречия жизни человеческой и дающее наибольшее благо человеку»*. Он также раскрывает его значение в жизни человека: *«...Понял я теперь, что кажется только людям, что они заботой о себе живы, а живы они одною любовью. Кто в любви, тот в Боге и Бог – в нем, потому что Бог есть любовь»* (Толстой, 1998: 37). Шакарим писал:

*«Не стоит удивляться,
Что я влюблён в Творца.
До сотворения Земли*

Во мне был свет Возлюбленного» (Иманым, 2000: 244). Этим он подчёркивает, что чувство влюблённости, любви – изначальное и врождённое явление в человеческой природе, и не должно вызывать удивления. Согласно взглядам как Кьеркегора, так и Шакарима, истинная любовь – это любовь к Богу. Потому что подлинная любовь всегда носит священный, возвышенный характер. И только когда сердце человека наполняется этой настоящей любовью, он становится способным по-настоящему познать Бога.

Заключение

Таким образом, философские воззрения Сёрена Кьеркегора и Шакарима Кудайбердиулы, несмотря на различие культурных и исторических контекстов, демонстрируют глубокое сходство в понимании этики и любви как центральных духовных ориентиров человеческой жизни. Для Кьеркегора нравственность и любовь тесно связаны с понятием веры и личной ответственности перед Богом, тогда как Шакарим, опираясь на исламскую и тюркскую духовную традицию, подчеркивает значение совести, разума и «ар-ождана» как основ нравственной жизни. Оба мыслителя утверждают, что истинная любовь не может существовать без этики, а подлинная этика невозможна без внутренней работы над собой и стремления к высшему. Их учения продолжают оставаться актуальными и в современном мире, предлагая человеку путь к внутренней гармонии и подлинному духовному росту.

Финансирование

Данное исследование финансируется Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (Грант № AP19680418).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Çağrıci, M. (2002). “Ahlak”, D.İ.A. –Ankara, Diyanet İşleri Yayınevi. – S. 394-395.
Çubukçu, İ. A. (1994). Ahlak Tarihinde Görüşler. Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları. – S. 135.
Durakoğlu, A. (2015). Hacı Bektaş Veli ve Soren Kierkegaard’ın İdeal İnsan Tipi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı: 73. – S. 49-66.

- Gülten, N. (2014). Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut. – Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Tezi. – S. 215.
- Mounier, E. (2007). Varoluş Felsefelerine Giriş. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu). – İstanbul: Say Yayınları. – S. 216.
- Özlem, D. (2015). Etik ve Ahlak Felsefesi. – İstanbul: Notos Kitap. – S. 201.
- Scheler, M. (1998). İnsanın Kosmostaki Yeri. (Çev. Harun Tepe). – Ankara: Ayraç Yayınevi. – S. 127.
- Tanrıverdi, B (2022). Soren Kierkegaard Felsefesinde Estetik, Etik ve Dinsel Varoluş Alanlarında Aşk. – Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Taşdelen, V. (2004). Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş. – Ankara: Hece Yayınları. – S. 324.
- Исламдағы ахлақ мәселесі. 22.06.2021. <https://www.ihsan.kz/kk/articles/view/10344>.
- Керімбай С., Нәби Ә., Төлеген М (2022). Логотерапия немесе өмірге құштарлық. – Алматы: «Отбасы хрестоматиясы» ҚҚ. – Б. 472.
- Курмамбаева К. С. (2024). Шәкәрім өлеңдеріндегі адамгершілік, ар-иман тақырыбы. Bulletin of Ablai Khan KazUIRandWLSeries “Philological sciences”, – Б. 347-357.
- Кьеркегор, С. (2020). Страх и трепет. – Москва: Академический проект. – С. 154.
- Кьеркегор, С. (2022). Понятие страха. – Москва: Академический проект. – С. 217.
- Кьеркегор, С. (2019). Болезнь к смерти. – Москва: Академический проект. – С. 157.
- Лотман Ю.М. (1992). Культура и взрыв. – Москва: Гнозис. –С. 270.
- Шәкәрім. (2000). Иманым. – Алматы: Арыс баспасы. – Б. 321.

REFERENCES

- Çağrı, M. (2002). “Ahlak” [Morality], D.İ.A. –Ankara, Diyanet İşleri Yayınevi. – S. 394-395. (in Turkish).
- Çubukçu, İ. A. (1994). Ahlak Tarihinde Görüşler [Views in the History of Morality]. Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları. – S. 135. (in Turkish).
- Durakoğlu, A. (2015). Hacı Bektaş Veli ve Soren Kierkegaard'ın İdeal İnsan Tipi [The Ideal Human Type in Hacı Bektaş Veli and Søren Kierkegaard]. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı: 73. – S. 49-66. (in Turkish).
- Gülten, N. (2014). Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut [Despair, Faith, and Hope in Kierkegaard]. – Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Tezi. – S. 215. (in Turkish).
- Mounier, E. (2007). Varoluş Felsefelerine Giriş [Introduction to Existentialist Philosophies]. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu). – İstanbul: Say Yayınları. – S. 216. (in Turkish).
- Özlem, D. (2015). Etik ve Ahlak Felsefesi [Ethics and Moral Philosophy]. – İstanbul: Notos Kitap. – S. 201. (in Turkish).
- Scheler, M. (1998). İnsanın Kosmostaki Yeri [The Place of Man in the Cosmos]. (Çev. Harun Tepe). – Ankara: Ayraç Yayınevi. – S. 127. (in Turkish).
- Tanrıverdi, B (2022). Soren Kierkegaard Felsefesinde Estetik, Etik ve Dinsel Varoluş Alanlarında Aşk [Love in the Aesthetic, Ethical, and Religious Spheres of Søren Kierkegaard's Philosophy]. – Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi. (in Turkish).
- Taşdelen, V. (2004). Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş [Self and Existence in Kierkegaard]. – Ankara: Hece Yayınları. – S. 324. (in Turkish).
- Islamdaghy ahlaq maselesi [The Issue of Morality in Islam]. 22.06.2021. <https://www.ihsan.kz/kk/articles/view/10344>. (in Kazakh).
- Kerimbai S., Nabi A., Tölegen M. (2022). Logoterapiya nemese ömirge qushtarlyq [Logotherapy or the Thirst for Life]. – Almaty: "Otbası khrestomatiyası" QQ. – Б. 472. (in Kazakh).
- Kurmambayeva K. S. (2024). Shakarim öleñderindegi adamgershilik, ar-iman taqyryby [The Theme of Morality, Honor, and Faith in Shakarim's Poems]. Bulletin of Ablai Khan KazUIRandWLSeries “Philological sciences”, – Б. 347-357. (in Kazakh).
- Kierkegaard, S. (2020). Strakh i trepet [Fear and Trembling]. – Moskva: Akademicheskii proyekt. – S. 154. (in Russian).
- Kierkegaard, S. (2022). Ponyatie strakha [The Concept of Anxiety]. – Moskva: Akademicheskii proyekt. – S. 217. (in Russian).

Kierkegaard, S. (2019). Bolezn' k smerti [The Sickness unto Death]. – Moskva: Akademicheskiiy proyekt. – S. 157. (in Russian).

Lotman Yu.M. (1992). Kultura i vzryv [Culture and Explosion]. – Moskva: Gnozis. – S. 270. (in Russian).

Shakarim. (2000). Imanım [My Faith]. – Almaty: Arys baspasy. – B. 321. (in Kazakh).

МАЗМҰНЫ

ДІНТАНУ

S.U.ABZHALOV B.N.TEMIRKHANOV A.A.KURANBEK B.M.ATASH Ceditçilik Bağlamında Kazak Aydınlanması ve Gumar Karash'ın Eğitim Anlayışı	5 – 16
Ә.М. АЛПЫСБАЙ М.Р. БАЛТЫМОВА Қазақтың дәстүрлі тағам мәдениеті және ислами нутрициология қағидаттарымен интеграциясы	17 – 29
Т.О. АМАНҚҰЛ Р.Е. ЕРІМБЕТ Шариғат нормалары мен халықаралық биоэтикалық стандарттардың салыстырмалы талдауы	30 – 41
ATANUR KAYA Turkic Caravanserais of the 10th–12th Centuries on the Silk Road and the Building Types that played a Role in their Development	42 – 57

ФИЛОСОФИЯ

Н.О. ЖАНЫКУЛОВ Балалардың ойлау жүйесі мен дүниетанымын қалыптастыруда философиялық білімнің маңызы	58 – 71
М.Ж. ТОЛЕГЕНОВ С.Б.МУХАМЕДАЛЫ Феномен этики и любви в философском учении Кьеркегора и Шакарима	72 – 83

НИКМЕТ

Ғылыми редактор: Д.Кенжетаев

Жауапты хатшы: Ж.Нурматов

Жарияланған мақала авторының пікірі редакция көзқарасын білдірмейді.

Мақала мазмұнына автор жауап береді.

Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды.

«НИКМЕТ» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан облысы, Түркістан қаласы,
ХҚТУ қалашығы, Б.Саттарханов даңғылы, №29В, Бас ғимарат, 325-бөлме

☎ (8-725-33) 6-38-26

e-mail: zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің
ресми сайтында электрондық нұсқасы шықты.

Электрондық басылым 15.06.2025 ж. мақұлданды. Пішімі 60X84/8. Қағазы офсеттік.

Шартты баспа табағы 3. Таралымы 200 дана. Тапсырыс 11 ©